د. أحمد الريسوني
أ. محمد جمال باروت

الاجتهاد

النص، الواقع، المصلحة

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان
دار الفكر
دمشق - سورية

بسم الله الرحمن الرحيم

الاجتهاد

النص، الواقع، المصلحة

الرقم الاصطلاحي للسلسلة : ٣٠٤٥,٠٣١

الرقم الاصطلاحي للحلقة : ١٣٤٩,٠٣١

الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447-6

الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-57547-751-3

الرقم الموضوعي: ٣٠١ - ٢٥٠

الموضوع: مشكلات الحضارة

الفقه الإسلامي وأصوله

العنوان: الاجتهاد النَّص الواقع المصلحة

التأليف: د. أحمد الريسوني

أ. محمد جمال باروت

التنفيذ الطباعي: مطبعة سيكو - بيروت

عدد الصفحات: ٢٠٨ ص

قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠ سم

عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية

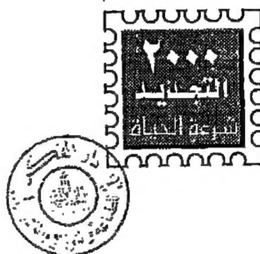
برقياً: فكر

فاكس ٢٢٣٩٧١٦

هاتف ٢٢٣٩٧١٧، ٢٢١١١٦٦

http://www.fikr.com/

E-mail: info @fikr.com



الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م

المحتوى

كلمة الناشر

وتمضي الحوارات؛ هادئة متناغمة متكاملة حيناً، وصاخبة متنافرة متباعدة أحياناً.. لتقف عند موضوع شائك وحساس هو (النص)، وخاصة عندما يكون إلهياً لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه.

هل يمكن لهذا النص أن يتنزل على الواقع، ويحقق فيه مصالح العباد؟!

كيف يستطيع الثابت أن يستوعب المتغير، ويحقق المصالح المتجددة؟!

وإذا كان البشر مكلفين بتطبيق النص الإلهي على وقائعهم، فكيف سيفهمون معانيه ومقاصده؟!

وهل أمكن للفهوم البشرية ـ المختلفة بفطرتها ـ أن يتوحد فهمها للنص الواحد، في المكان الواحد والزمان الواحد، فضلاً عن الأمكنة المتباعدة، أو الأزمنة المتعاقبة؟!

وإذا أمكن للفهم البشري أن يفسر النص الإلهي، فهل يكتسب هذا الفهم البشري القداسة نفسها التي للنص الإلهي؟!

فأيَّ الفهوم البشرية المتعددة المختلفة سنقدس؟!

وإذا كان إعمال العقل البشري في استقصاء معاني النص، واستجلاء مقاصده؛ هو مايطلق عليه (الاجتهاد)، فهل للاجتهاد باب قابل للفتح والإغلاق؟!

وماشروط الفتح والإغلاق وآلية عملهما؟!

ألا يفسح فتح باب الاجتهاد للعقل البشري، المتنوع والمحدود، المجال واسعاً للوقوع في الخطأ؟!

ماذا عن الخطأ البشري في فهم النص؟! وكيف سيصحح البشر أخطاء الفهم والتفسير؟!

وماذا يعني إغلاق باب الاجتهاد ـ إن كان للاجتهاد باب قابل للإغلاق ـ غير إقالة العقل البشري، وتعطيله، وهو المخاطب أساساً بالأمر بالتدبر ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها؟!﴾ [محمد: ٢٤/٤٧]، والنهي عن اتباع ماليس له به علم ﴿ولاتقف ماليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء: ٣٦/١٧]؟!

فلنمض مع الحوار، لنعرف إجابات المفكرَيْن الكبيرَيْن عن هذه الأسئلة وعشرات غيرها مما قد يعتلج في صدور الكثيرين، ولايبوحون به رغباً أو رهباً.

والحمد لله رب العالمين على ماأنعم به على الإنسان من نعمة العقل، وفضله به على سائر مخلوقاته.

القسم الأول

د. أحمد الريسوني

الاجتهاد
بين النص والمصلحة والواقع

الاجتهاد

بين النص والمصلحة والواقع

الدكتور أحمد الريسوني

أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة

بجامعة محمد الخامس بالرباط

هذا البحث محكوم - عن طواعية واختيار - بكونه حلقة في مشروعٍ حواريٍّ تكاملي بناء. هو المشروع الذي تبنته ودعت إليه (دار الفكر المعاصر). فهو بحث موجه إلى الحوار، ومعرض للنقد والتقويم، منذ البداية. هو بحث يحاوِر ليحاوَر، ويعطي ليأخذ، ويقول ليقال له ويقال عنه.

لهذا ولغيره من مرامي المشروع المقترح، فإني لا أريد أن أقدم بحثاً تقليدياً، يشغله هاجس التحقيق والتوثيق، وتكثير المعلومات والشواهد والنقول، والتفنن في التعليقات والإحالات، وإنما أريد أن أهتم أساساً بعرض نظرات واقتراحات، وتقديم آراء وتقويمات. أريد أن أقدم إسهاماً فكرياً أتحمل مسؤوليته وأتقبل محاسبته، إن صواباً فصواب، وإن خطأً فخطأ.

الاجتهاد بين الصواب والخطأ

من الأحاديث العظيمة الهادية في هذا الباب، حديث النبي صلى الله عليه وسلم المروي في الصحيحين وغيرهما: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».

إن هذا الحديث لم يكتف بفتح باب الاجتهاد وتقرير جوازه، بل هو يفتحه ويغري به ويدفع إليه دفعاً. ومن عجب أن يتحدث المتحدثون عن إغلاق باب الاجتهاد مع وجود هذا الحديث الذي يبشر المجتهد المصيب بأجر مضاعف، ويبشر المجتهد المخطئ بأنه أيضاً مأجور!

لقد كان من الممكن - ذهنياً وقياسياً - أن يكون للمجتهد المصيب أجر، وأن يكون على المجتهد المخطئ وزر. لأن الحالات التي يكون فيها أجر، يكون عادة في ضدها وزر. وكان من الممكن أيضاً أن يكون المجتهد المخطئ معفواً عنه بلا أجر ولا وزر، وفي هذا عدل وفضل. أما أن يكون المجتهد المخطئ غانماً مأجوراً، فهذه هي الحكمة البالغة والرحمة الواسعة.

وهذا من معانيه الضمنية أن المجتهد له الحق في أن يخطئ، وأن خطأه لا يجلب له إثماً ولا عقاباً ولا يحرمه من حق المكافأة على اجتهاده الذي أخطأ فيه.

ولنستحضر أن الخطأ هنا يتعلق بالدين ومعانيه، وبالشريعة وأحكامها، ويتعلق بحقوق الله وبحقوق العباد. وقد تصاب فيه دماء وفروج وأعراض وأموال بغير حق. ومع ذلك فالمخطئ مأجور. نعم مأجور حتى في حال خطئه. وتلك هي ضريبة الفكر والبحث والتقدم العلمي. ألا فليتقدم المجتهدون والباحثون وليُقْدِموا مطمئنين مرتاحين، غير متهيبين ولا وجلين.

ومن عجب أن الأنبياء أيضاً يجتهدون، وكذلك يخطئون. وقد استشكل بعض الأصوليين صدور الاجتهاد من النبي المرسل، إذ هو يوحَى إليه، فكيف يجوز له أن يجتهد فيستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، ويعمل بالظن وهو يأتيه اليقين!؟ ومن هنا أنكر من أنكر من الأصوليين اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم.

وإذا كان النبي عليه الصلاة والسلام ينسى ليسُنَّ، وتزوج مطلّقة متبناه السابق ليسن ويرفع الحرج، وليمحو أي أثر في النفوس لنظام التبني الذي كان معمولاً به، فإنه أيضاً يجتهد ليسنَّ، وقد يخطئ في اجتهاده ليسُنَّ. إذ لو لم يجتهد الرسول، فمن يكون قدوتنا ومثالنا في الاستنباط والقياس والاستصلاح؟ من يكون رائدنا في استلهام القرآن والاهتداء بهديه مما ليس منطوقاً صريحاً، بل يحتاج إلى نظر واجتهاد؟

وأما الخطأ في الاجتهاد من النبي – وهو لا شك من غير جنس الخطأ عند سائر المجتهدين ولا هو من درجته – فقد ورد منه في

القرآن الكريم أمثلة كثيرة، تتعلق بخاتم الأنبياء وببعض مَن قَبْله من الأنبياء، عليهم جميعاً صلاة الله وسلامه. وفي ذلك ضرب آخر من التشجيع والطمأنة لمن يأتي بعدهم من العلماء. والأخذ والتسليم بما في القرآن من تخطئة لبعض اجتهادات الأنبياء أَوْلَى من التكلف في رد ذلك وتأويله، بما لا يزيد من مكانتهم شيئاً، ولا يمسُّ عصمتهم في شيء. على أن عصمة الأنبياء هي أولاً وقبل كل شيء العصمة في التبليغ، ثم هي العصمة من تعمد معصية الله تعالى. أما الخطأ في الاجتهاد الصادر من أهله، فلا أحد يعتبره معصية. ولا هو أيضاً منقصة وعيب. ففيم التكلف والتعسف؟!

هذا مع العلم أن الوحي كان يبادر إلى التنبيه على أيّ خطأ يقع في الاجتهاد النبوي ويصحح حكمه ومجراه. ومن هنا لا يبقى وارداً ولا متصوراً أي إشكال في سلامة التبليغ والبيان النبوي وحجيته ولزوميته.

إذن لنقل: إن الرسول صلى الله عليه وسلم شجع على الاجتهاد بفعله وممارسته، مثلما شجع عليه بقوله. وإن الوحي كان يتأخر عنه، أو يقتصر على العموم والإجمال، ليتركه مضطراً إلى الاجتهاد، وليشرك صحابته في الاجتهاد ويدربهم عليه. والوقائع معلومة في القرآن والسنة والسيرة، لا تحتاج إلى ذكر، ولكن تحتاج إلى تجلية معانيها ودلالاتها واستثمارها إلى أقصى حد ممكن، لأن أيَّ تقصير في

استخراج دلالات النصوص والعمل بمقتضاها هو من قبيل الإهمال حيث يجب الإعمال. وأما قول من قالوا من الأصوليين: إن الرسول يجتهد غير أنه لا يخطئ في اجتهاده، فكأنهم لم يفرقوا بين الوحي والاجتهاد. إذ الاجتهاد المعصوم من الخطأ هو في الحقيقة ضرب من الوحي. فلا معنى لتسميته اجتهاداً وهو معصوم حتماً ومسبقاً.

إذن، الاجتهاد ملازم لاحتمال الخطأ، أيّاً كانت نسبته ودرجته ونوعه. والفرق بين النبي وغيره أن الخطأ الاجتهادي إذا حصل من النبي، فإن الوحي يبادر إلى التنبيه والبيان. وأما خطأ سائر المجتهدين فمتروك للنقد والمراجعة من المجتهد نفسه، ومن معاصريه، وممن يأتون بعده. ولذلك فخطؤهم قد ينتشر كثيراً، وقد يُعَمَّرُ طويلاً، قبل أن يقع تصحيحه وتركه. وقد يبقى محل احتمال وأخذ وردّ ما شاء الله.

الاجتهاد بين الحرية والمسؤولية

حين نجد الإسلام يقر الاجتهاد في الدين ويجازي عليه، وحين نجد الرسول صلى الله عليه وسلم يغري به ويدرب عليه ويعطي القدوة بنفسه، فإن هذا لا يعني حرية مطلقة في ممارسة الاجتهاد والسير به في أي اتجاه، ولا يعني أن لكل مجتهد أن يقول ما شاء وكيف شاء مما يعن له وتميل إليه نفسه ويزينه له عقله وفكره. بل الاجتهاد علم وأثر، مع استدلال ونظر. الاجتهاد أمانة، بل هو أخطر درجات الأمانة.

أقول هذا الكلام، لأنه في الوقت الذي يخوض فيه دعاة الاجتهاد وأنصاره معركة مع أنصار التقليد والجمود والتهيب، تتصاعد أصوات متزايدة على الطرف الآخر تدعو إلى اجتهاد بلا حدود ولا قيود، وإلى تأويل بلا قواعد ولا ضوابط، وهو « اتجاه يمكن أن نسميه اتجاه التغيير، وهو أشبه ما يكون باتجاه الباطنية في التاريخ الإسلامي، حيث يخرج النص عن كل معنى للمردود اللغوي ومما عليه تعارف الناس، على عدّ اللغة وسيلة لنقل الأفكار، إلى شيء يشبه الرمز، بحيث نتحرر من النصوص ونصل إلى تحقيق المصلحة كيف كانت....»[1] .

وأنا الآن لا يهمني أن أتقصى أصحاب هذا الاتجاه وأسرد أسماءهم وأنقل أقوالهم واجتهاداتهم، بل حسبي أن أحاور وأناقش التوجه ذاته وأهم مستنداته لنرى مدى علميتها ومدى معقوليتها، ومن ثم مدى صلاحية هذا التوجه ومدى إمكان الأخذ به والاعتماد عليه.

يقولون:

- ليس لأحد حق تفسير الدين وحده.
- ليس لأحد حق التحدث باسم الإسلام، وباسم الشريعة.
- ليس لأحد أن يدعي امتلاك الحقيقة.

---

[1] علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، ٤٦، طبعة دار الهداية ١٤١٤/١٩٩٣ .

- ليس في الإسلام بابوية ولا كهنوت ولا إكليروس.

_ لكل واحد حق فهم الدين وتفسيره، وذلك راجع إلى قناعته وضميره.

- تفسير الدين يجب أن يخضع للتطورات ويواكب المستجدات، حتى لا نكون (ماضويين) متحجرين عند القرن الأول الهجري أو عند القرون الأولى.

ولا شك أن في هذه الأقوال كثيراً من الحق ومن الصواب. ولكنه من الحق الذي قد يراد به الباطل، أو هو من قبيل المقدمات الصحيحة التي تسخر لخدمة نتائج غير صحيحة، وقد تكون تلك النتائج مقررة ومقصودة سلفاً.

وبيان ذلك:

إن تفسير الدين، فضلاً عن الاجتهاد فيه، يحتاج إلى علم ومعرفة وخبرة. وإنما يحق للشخص أن يمارس ذلك، وأن يتمادى فيه قليلاً أو كثيراً، بقدر ما له من العلم والمعرفة والخبرة. وهذه مسألة لا غبار عليها، ليس بخصوص الدين وحده، ولكن في كل علم، وفي كل فن وفي كل اختصاص، وفي كل صناعة أو حرفة.

- فمن يتكلم في الطب والعلاج بغير علم ومن دون تمكن يعد مشعوذاً.

- ومن يمارس ذلك من غير أهلية ومن دون إجازة يحاكم ويعاقب.

- ومن يخطئ في ذلك ويلحق الضرر بالناس يكون متعدياً وضامناً.

- ومن يتكلم في السياسة بلا علم يعدّ مهرجاً وانتهازياً وديماغوجياً.

- ومن يتكلم في التاريخ بلا علم يعدّ مخرفاً.

- وحتى من يتكلم عن الناس بالخرص والكذب يعد قاذفاً وظالماً.

فهل يعقل ويقبل أن يكون الدين وحده - بأصوله وفروعه وقواعده - مجالاً مباحاً يقول فيه من شاء ما شاء، بدعوى حرية الفكر وعدم احتكار الحقيقة؟!

فهلاّ عُدّ الدين - على الأقل - مجالاً علمياً كسائر المجالات العلمية الأخرى، يحتاج المتكلم فيه إلى مستوى علمي معين وإلى شروط علمية متعارف عليها، حتى يسمع له ويقبل منه أن يقول ويفسر ويؤول ويجتهد؟

والحق أن تفسير الدين وتأويله والاجتهاد فيه أحوج من أي مجال علمي آخر إلى اشتراط الشروط والتأكد من الأهلية والصلاحية، وإلى التأني والتروي والاحتياط. بينما نجد في كثير من الحالات اليوم من يتجرأ على الدين ويفرض عليه آراءه ونظرياته، ويُعمل فيه مقصّه

ومبضعه، ويؤوله ويوجّهه ذات اليمين وذات الشمال، يعتبر مفكراً حراً، ومجتهداً مجدداً، ومبدعاً رائداً... وهو قد لا يكون له اختصاص أصلاً في الموضوع، ولا يكون لديه أكثر من الإلمام ببعض الهوامش والتقاط بعض المعلومات المنتقاة واستظهار بعض المواقف والآراء المبتورة...

أنا لا أمانع في أن يلج مجال الدراسات الإسلامية أي باحث وأي مفكر مهما كان اختصاصه الأصلي، سواء كان طبيباً، أو مهندساً، أو صحافياً، أو فيلسوفاً، أو مؤرخاً، أو سياسياً.

ولكن المطلوب من هؤلاء وأمثالهم أن يتريثوا ويتواضعوا بقدر تواضع اطلاعهم وتفقههم واستيعابهم هذا المجال، ومطلوب منهم أن ينظروا بعين التقدير والتقديم إلى من هم أهل اختصاص وتمكن ورسوخ، مثلما يطلب من غيرهم أن ينظر إليهم بهذه النظرة في مجال تخصصهم وتمكنهم ورسوخهم. وهذا نحسبه من بدهيات العلم والمنهج العلمي عموماً، لا فرق في ذلك بين فقه واقتصاد، وطب وفيزياء، وفلك وكيمياء، وتاريخ وفلسفة...

فحيثما خاض الإنسان واجتهد، وحيثما أراد أن يكون له رأي ونظر، وقول مسموع وحكم متبوع، فيجب أن يكون أهلاً لذلك ومن أهل ذلك، وإلا أورد نفسه - وربما غيره - المضايق والمهالك.

هذا المنهج العام - الذي أصبح عموماً من المسلمات البدهيات -

حث عليه القرآن الكريم، وأمر بالتزامه وحذر من تنكبه، في عديد من آياته التي أُوردُ منها ما يلي:

- ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء: ١٧/٣٦] .

- ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن... وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف: ٧/٣٣] .

- ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ١٦/٤٣] .

- ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٤/٨٣] .

فليس من الكهنوتية أو البابوية في شيء أن نشترط فيمن يتصدى لتفسير الدين وتأويله وتقرير أحكامه وتوجيه مقتضياته أن يكون على درجة محترمة ومناسبة من التمكن العلمي والالتزام المنهجي فيما يخوض فيه ويجتهد في أصوله وفروعه، وليس هذا بدعاً في كافة العلوم والاختصاصات. فلماذا يريدون إسقاط التخصص والأهلية في مجال الدين وحده، وهو أجدر ما يشرط لأجله ذلك؟!

وأنا مقتنع تماماً أن العالم والباحث، كلما اتسعت موسوعيته وتعددت خبراته واختصاصاته كان أعمق فكراً وأسدَّ نظراً. فمن جمع إلى دراساته الشرعية دراسات فلسفية أو اقتصادية، أو كان متزوداً ومتمرساً بالخبرات الاجتماعية والسياسية والإدارية، فلا شك أن

مقدرته وأهليته للفهم والتفهم والاجتهاد في المجال الشرعي تكون أعظم وأعمق.

لكن أن يكون متعمقاً وقوياً في شيء أو أكثر مما ذكر، ثم يهجم على المجال الديني بغير علم حقيقي، وبغير التزام منهجي، فهذا مرفوض. ورفضه من البدهيات لدى كل من يحترمون العلم وشروط البحث العلمي.

ومعلوم أن مرتبة (الاجتهاد) في أي علم هي أعلى مراتب الخوض فيه وأخطر درجات التعاطي مع قضاياه. فهي - من ثم - تتطلب أعلى درجات الإحاطة به والتمكن فيه. فمن لم يكن كذلك وجب عليه أن يعرف حدود قدره ومقدار باعه، وألا يحمل نفسه فوق طاقتها، كما يفعل اليوم كثير من الكتاب والمفكرين من ذوي القراءات الجديدة والنظريات التجديدية، في مجال العقائد والفقه والأصول والتفسير والحديث...

ما أريد أن أخلص إليه مما سبق هو أنه لا بد من اعتبار (شروط المجتهد) وأنه لا يصح إلغاؤها ولا الاستخفاف بها.

صحيح أن (شروط المجتهد) قد وقع تعسيرها وتعقيدها على مر العصور، حتى كادت أن تصبح شروطاً تعجيزية، وأنها قد أضحت اليوم في أمس الحاجة إلى نوع من التحرير والتيسير، ولكن هذا لا يسوِّغ أبداً إسقاطها أو تجاوزها. فهي أمر ضروري من حيث الأصل والمبدأ، وهي شروط صحيحة ووجيهة في جملتها. وكما قلت أكثر

من مرة، فإن هذا من بدهيات البحث العلمي، والاجتهاد في أي علم من العلوم. فلا ينبغي أن تقبل التسيب والتطفل والتطاول في العمل العلمي، وخاصة إذا ادعى صاحبه الاجتهاد والتجديد والريادة.

عدم الاختصاص، هو الذي جعل مفكراً كبيراً وكاتباً شهيراً مثل الدكتور محمد الطالبي - على سبيل المثال - يكتب قائلاً: « ويُروَى بالتواتر وبصيغة المدح أن مالك (كذا) يرى قتل الثلث لإصلاح الثلثين»[1] ودون أن يقدر معنى (التواتر) - وهي الرواية التي تبلغ مبلغ القطع واليقين لكثرة رواتها واستحالة تواطئهم على الكذب - يطلقه ويحكم به دون تردد ولا تحفظ. ثم سرعان ما ينقض دعواه فيضيف « فإن صح ما يروى...»[1] فكيف نشكك في شيء (روي بالتواتر)؟!

وأما أهل الاختصاص والرسوخ فلهم شأن آخر مع هذه الحكاية المنكرة. فهذا تونسي آخر - فقيه مختص - يؤكد أن هذه القولة المنسوبة إلى الإمام مالك لا أصل لها ولا سند، ثم يضيف: « إن قتل الثلث لإصلاح الثلثين، عندي أنه مذهب حَجّاجي، وهو الذي يقول ذلك، ويقول به من يرى سيرته، ويذهب مذهبه من الذين يحلون سفك دماء المسلمين إرساءً لتسلطهم، كما فعل الحجاج بن يوسف»[2] .

---

[1] عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، ٨٢ ، دار سراس للنشر، ١٩٩٢ .

[2] محمد الشاذلي النيفر، من بحث له عن المصلحة المرسلة، منشور ضمن أعمال (ملتقى الإمام محمد بن عرفة) ٢٨٨، منشورات الحياة التونسية ١٩٧٧ .

والدكتور الطالبي يؤكد بحق أن « المسلم ملتزم التزام حرية وفرح وطواعية بالنص، فلو رفض النص لدخل في تناقض مع مسلماته وقناعاته واعتقاده»[١] ولكن هذا الالتزام يفقد مضمونه وقيمته والتزاميته إذا أخذنا بقوله الآخر « كل منا يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها »[٢] وقوله « وإذا ما سلمنا بحرية المنضوين تحت مظلة السلف والمنظومة الفكرية الموروثة عنهم، فينبغي أن يسلموا هم أيضاً بحرية مخالفيهم في تعاملهم مع النص...»[٣] .

وإذا أخذنا بهذه الحرية المطلقة في فهم النص وتفسيره، وأصبح من حق كل مسلم « أن يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها » وأصبح كل منا يعزز حريته تلك ويكسب لها الجواز والمشروعية باعترافه للآخرين بحرية مماثلة، أليس يصبح وارداً أن يصير لكل مسلم إسلامه الخاص به، ولو بعد فترة من السير على هذا النهج الحر؟! وإلا فبأي حق وبأي موجب سنمنع المصير إلى هذا المآل؟

أليس هذا هو الطريق المختصر والمباشر لكي ندخل فيما سماه الأستاذ الطالبي نفسه في موضع آخر « التلاعب بالنص »[٤] ؟

ومن عجب أنه ينكر باستمرار المنظومة الأصولية الموروثة عن

---

[١] عيال الله، ٧٢.
[٢] المصدر نفسه ٧٣.
[٣] المصدر نفسه ٧٤.
[٤] المصدر نفسه ١٣٧.

السلف ويرى أنه في حل منها، وينعى على (السلفيين) تقيدهم بها، ولكنه حين أراد أن يفند قول الذين فسروا الآية ﴿ فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ﴾ [النساء: ٣/٤]. بكونها تفيد تحريم التعداد وإبطاله لجأ إلى التمسك بما فهمه السلف وعملوا به على مدى قرون وقرون، حيث قال: « إن المجموعة الإسلامية طيلة تاريخ الإسلام لم تتعامل مع هذه الآية على أنها تحريم، فهل يعقل أن جميع المسلمين أحلوا الحرام ومارسوه إلى أن ارتفع اليوم صوتٌ كشف لهم أن الآية تفيد التحريم؟! هذا غير معقول. ثم بقطع النظر عن اختياري الشخصي المفضِّل للفردية الزوجية كأفضل نظام للأسرة، فإنه لا يسعني، كمؤرخ، قبول التلاعب بالنص...»[1] .

لكن إذا سلمنا بحرية التعامل مع النص لكل واحد، وبحرية التفسير والتأويل، وبحرية التحلل من قيود المنظومة الأصولية السلفية، فبأي حق ننكر على من مارس (حقه) في فهم الآية وفي التعامل معها؟ وبأي حق نصف تفسيرهم بأنه تلاعب بالنص؟

أليس هذا يحيلنا ضرورة إلى شروط الاجتهاد وضوابط التفسير؟

أنا أعتقد أنه كان أجدى للدكتور محمد الطالبي - وهو صاحب فكر ثاقب ونظر عميق - أن يطالب أصحاب الاتجاه السلفي بقبول المحاسبة والمحاكمة العلمية لاختياراتهم ولآرائهم، مثلما يحاسبون هم

---

[1] عيال الله ١٣٧.

غيرهم ويحاكمون اجتهاداتهم، بدل المطالبة بحرية التعامل مع النص لجميع الاتجاهات ولجميع الأفراد.

ولا شك أن المحاسبة والمحاكمة العلمية تقتضي وجود قواعد منهجية متعارف عليها ومسلَّم بها في الجملة. صحيح أن المنظومة الأصولية السلفية ليست منزهة وليست معصومة، ولكن من ينكرها جملة عليه أن يقدم بديلاً كاملاً لها، ومن ينكر أجزاء منها عليه أن يقدم نقداً مقنعاً وبديلاً مكافئاً لتلك الأجزاء المرفوضة، ومن لديه استدراكات وإضافات فليثبت صحتها وجدارتها وضرورتها. أما الاكتفاء بالتشنيع على منظومة القرن الثالث والتعريض المبهم بالإمام الشافعي والمنهج الأصولي (العتيق) مع الدعوة إلى الحرية المطلقة في الفهم والتأويل، فلن يقود إلا إلى (التلاعب بالنص).

إن الشعار الذي ينادي به الدكتور الطالبي « النص مقدس والتأويل حر »[1] ينسف آخرهُ أولَه، كما لا يخفى على المتأمل فيه. وهي نتيجة حتماً لا يقصدها ولا يقبلها الأستاذ، ولكنها نتيجة لا محيد عنها إذا لم نضع حدوداً وقيوداً - علميةً طبعاً - على حرية التأويل. فالتأويل (الحر) للنص (المقدس) هو الذي فتح الباب للقول بأن القرآن لم يحرم الخمر تحريماً صريحاً، لأنه اكتفى -فقط- بالأمر باجتنابها و لم ينص على تحريمها. وهو الذي فتح الباب للقول بأن الأمر بقطع يد السارق وجلد الزاني، إنما هو أمر للندب أو لمجرد

[1] عيال الله ١٣٧.

الإباحة والتخيير وليس للوجوب. وهذا الذي فتح الباب للقول بإباحة زواج المسلمة بالكتابي[1] .

وأكثر من هذا وقبله، استدل أقوام قديماً - وبمقتضى حرية التأويل وحرية التعامل مع النص - بنصوص القرآن الكريم على نظرية الحلول والاتحاد وعلى غيرها من غرائب المعاني التي لا تخطر على البال. ومن ذلك قول بعض النصارى إنهم وجدوا القرآن يدل على التثليث، لأن الله - سبحانه - يتكلم بضمير الجمع، كقوله ﴿ إنا نحن... ﴾، وأمثالها كثير في القرآن.

إن الرغبة الجنونية في ممارسة حرية التأويل وحرية الاجتهاد هي التي تجعل - مثلاً - المهندس الدكتور محمد شحرور يقول: «ولم يعد الاجتهاد ممكناً إلا إذا تم تجاوز هذه الأطر - يقصد الضوابط الأصولية المعمول بها - والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي »[2] .

وإذا كان الدكتور الطالبي قد استنكر واستبشع تفسير آية قرآنية تفسيراً لم يقل به أحد من قبل، بل مضى المسلمون طيلة تاريخهم على خلافه، ووصفه بأنه غير معقول وبأنه تلاعب بالنص، فإن المهندس

---

[1] انظر كتاب (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط) للدكتور يوسف القرضاوي ٥٤-٥٨ . دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٤١٤-١٩٩٤.

[2] دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع ٢١٨ - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٤.

شحرور يقول – بعد أن أنكر وقوع النسخ داخل الشريعة –:« ولم يعد يهمني هل قال أحد من قبل بذلك أم لا، وهل ينطبق ما وصلت إليه مع إجماع العلماء أم لا، ومع إجماع الجمهور أم لا...»[1] .

وأنا شخصياً لم أجد مقتلاً أشد على النبهاء الأذكياء من الغرور والاعتزاز بالنفس إلى حد الافتتان.

أنا لا أستنكر – بل أتفهم وأتقبل – المراجعة الواسعة لاجتهادات فقهية أو أصولية انبنت على أعراف وظروف وتقديرات مصلحية كانت وجيهة وسديدة في حينها، ولكن تلك الأسس والاعتبارات تغيرت تغيرات تامة، أو تغيرات جوهرية. ولا بأس في هذه الحالات أن تتجاوز ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والمجتهدين المتقدمين. وحتى الإجماعات التي بنيت على ما ذكرت، فإنها تتغير بتغير أسبابها وموجباتها الظرفية. أما أن يعمد أحدنا اليوم إلى ظن ظنه ورأي اختاره وأعجبه، يتعلق بفهم المعاني الأصلية الثابتة للنصوص، مما يتوقف قبل كل شيء على الدلالات اللغوية لعصر التنزيل، ويحتاج إلى احترام قواعد اللغة كما فهمها وبينها المتقدمون، ويتوقف على اعتبار ما فهمه آلاف من الصحابة والتابعين والأئمة والعلماء عبر عصور متعددة، ثم يتحدى به الإجماع والجمهور، والسابقين واللاحقين، فهذا ليس من العقل ولا من العلم في شيء.

---

[1] المصدر نفسه ٧٣.

ولست بهذا – أبداً – أناهض حرية البحث وحرية الفكر والنقد، أو أتضايق منها، بل أنا من المستمسكين بها والداعين إليها، ولكن في نطاق المعقولية واحترام الاعتبارات المؤسسة علمياً لا عاطفياً.

النص والمصلحة

من القضايا الآخذة اليوم في البروز والاحتداد على صعيد التشريع الإسلامي بأصوله وفروعه، قضية (النص والمصلحة) ويبدو أنها ستصبح أكثر فأكثر من معالم المرحلة الحديثة من مراحل الجدل العلمي الإسلامي على غرار قضية (العقل والنقل) وقضية (خبر الواحد) وقضية (خلق القرآن) و (مسألة الصفات)، ونحوها من القضايا الشهيرة في تاريخ العلوم الإسلامية.

وقضية (النص والمصلحة) قريبة جداً من قضية (العقل والنقل)، بل هي وجه من وجوهها، أو فرع من فروعها.

وقد بدأت هذه القضية في الرواج والنمو منذ انتشرت واشتهرت رسالة الطوفي في المصلحة أوائل هذا القرن الميلادي على يدي الشيخين جمال الدين القاسمي ورشيد رضا، ثم تجدد نشرها أواسط القرن على يدي الأستاذين مصطفى زيد وعبد الوهاب خلاف.

وها نحن أواخر هذا القرن نشهد انتعاشاً وتطوراً في الفكرة التي نادى بها نجم الدين الطوفي. كما نشهد بموازاة ذلك ردوداً وانتقادات مضادة.

وعلى العموم فإن عدداً من الكتاب والمفكرين (الحداثيين العصريين) ينادون بفكرة أولوية المصلحة على النص بعدّ النص خادماً للمصلحة وساعياً إلى تحقيقها، والمصلحة هي الأساس، وهي المقصد من التشريع ومن النص. أما (الأصوليون السلفيون) فيتلقون هذه الدعوة بالارتياب والرفض.

وقبل أن أفصل القول في هذه القضية وأبين وجهة نظري فيها، أريد أن نميز بين مجالين من مجالات إعمال المصلحة والاحتكام إليها:

١ - مجال القضايا والمسائل التي تناولتها النصوص وقررت لها أحكامها بتفصيل ووضوح.

٢ - مجال القضايا المستجدة التي لا يتناولها نص خاص وبشكل محدد ومباشر.

ولا شك أن النقاش الذي ينمو اليوم ويحتدم إنما يتعلق بالمجال الأول خاصة، أما المجال الثاني فالخَطْب فيه يسير والتنازع فيه قليل، على الأقل من حيث الأساس النظري. ولذلك أدع الحديث عن المجال الثاني مركزاً على المجال الأول، وعلى بعض مسائله خاصة.

الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة

أما كون الشريعة مصلحة، فهو أمر مسلّم به لدى عامة المسلمين وخاصتهم، مقول به عند جماهير العلماء من كل عصر ومن كل مصر ومن كل مذهب سوى الظاهرية، ولا اعتبار لهم، لا كمّاً ولا كيفاً.

ومن أقوال العلماء المعبرة عن هذا المعنى:

- الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد.

- الشريعة نفع ودفع.

- الشريعة جاءت لجلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها.

- الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً.

- الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها.

- حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، وحيثما كان شرع الله فثم المصلحة.

حتى نجم الدين الطوفي الذي اشتهر بالقول بإمكان التعارض بين النصوص والمصلحة، نجده في الكتاب ذاته وفي السياق ذاته يقول: «... وبالجملة، فما من آية من كتاب الله عز وجل إلا وهي تشمل على مصلحة أو مصالح»[1] ثم ذكر أن شأن السنة كشأن القرآن كذلك « لأنها بيان للقرآن، وقد بينا اشتمال كل آية منه على مصلحة، والبيان على وفق المبيَّن »[2] .

---

[1] انظر (مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه) لعبد الوهاب خلاف، ١١٦ - دار القلم - الكويت، ط٣ /١٣٩٢-١٩٧٢. وضمن هذا الكتاب يوجد النص الكامل لبحث الطوفي المنقول عنه.

[2] المصدر السابق نفسه.

هذا عن كون الشريعة مصلحة، وهو كافٍ فيما أحسب.

أما كون المصلحة شريعة، فيتمثل عند علمائنا في عدد كبير من الأصول والقواعد التشريعية التي ترجع إلى اعتبار المصلحة. وأصرحها وأشهرها هو أصل (المصلحة المرسلة) الذي يعدُّ حجة ومصدر تشريعاتها عند عامة الفقهاء، خلافاً لما يشتهر من اختصاص المالكية بهذا الأصل. قال القرافي: « وأما المصلحة فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفوارق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة »[1] .

وهناك – سوى أصل المصلحة المرسلة – أصول أخرى أساسها وجوهرها مراعاة المصلحة وبناء الأحكام عليها:

– فهناك الاستحسان، الذي يرجع في كثير من صوره وتطبيقاته إلى مراعاة المصلحة، كما قال ابن رشد: « ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال: هو الالتفات إلى المصلحة والعدل »[2] .

ولذلك قيل في بعض تعريفات الاستحسان: هو ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

– وهناك أصل سد الذرائع، الذي يرجع حاصله إلى درء المفاسد.

[1] الذخيرة ١/١٥٢، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

[2] بداية المجتهد ٢/١٥٤، دار الفكر ، دمشق.

وتظهر مصلحية هذا الأصل بقوة في كونه يسمح بمنع ما هو مباح بالنص. وفي هذا مخالفة ظاهرية للنص، تحقيقاً للمصلحة وحفاظاً عليها.

- وهناك العرف، والاستدلال، وهما معاً متضمنان لرعاية المصلحة وبناء الأحكام عليها.

- كما أن هناك قواعد فقهية كثيرة تؤسس (التشريع المصلحي) وتضبطه، ومنها:

- الأصل في المنافع الحل وفي المضار المنع.
- لا ضرر ولا ضرار.
- الضرر يزال.
- الضرر لا يزال بمثله.
- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.
- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.
- التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.

وهكذا يظهر جلياً - من خلال ما ذكرته من أصول وقواعد تشريعية - مدى حجية المصلحة ومرجعيتها في التشريع الإسلامي. ولذلك حق لنا أن نقول: إن المصلحة شريعة، وهو مقصود قولهم: حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، ولذلك قال الإمام الغزالي:

«ونحن نجعل المصلحة تارة عَلَماً على الحكم، ونجعل الحكم أخرى علماً لَها»[١] .

أيّ مصلحة نعني؟

من السهل جداً أن ندافع عن المصلحة، وعن أحقيتها بالرعاية والاعتبار، وعن حجيتها في التشريع، وعن أولويتها في الاجتهاد...

لكن المشكلة هي: هل المدافعون عن المصلحة والمنادون بها، فيما بينهم أولاً، ثم فيما بينهم وبين مخالفيهم والمتحفظين عليهم ثانياً، هل هم جميعاً يتحدثون عن شيء واحد واضح، وعن معنى محدد مضبوط؟ أم كل يغني على ليلاه؟ تلك هي المشكلة.

المشكلة هي: متى نعدُّ الشيء مصلحة ومتى لا نعده؟ متى نعدُّ الشيء مفسدة ومتى لا نعده؟ ومتى نعد الشيء نفعاً ومتى نعده ضرراً؟ ومتى نعده مصلحة راجحة، ومتى نعده مصلحة مرجوحة؟ ومتى نعده مصلحة حقيقية معتبرة، ومتى نعده مصلحة وهمية متروكة؟

وإذا كنا نتسامى بمفهوم المصلحة حتى نضعها في مقام الحجية والمرجعية الشرعية، فإن مفهوم المصلحة يهبط أحياناً حتى يصير معنى قدحياً مذموماً، فنجد الشخص يذم لأنه إنسان مصلحي، ولأنه

---

[١] المنخول ٣٥٥ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٠.

صاحب مصلحة، ونجد علاقات وتصرفات تنتقد، لكونها مصلحية. ولذلك كان من اللازم أن نقف ونتساءل: أيَّ مصلحة نعني؟ مع العلم أننا نتحدث في نطاق المجال الشرعي والتشريعي.

لأجل الحصول على إدراك جيد وصحيح لمفهوم المصلحة لا بد أن ننظر إليها من عدة جهات وعلى عدة مستويات.

- يمكن في البداية أن ننظر إلى المصلحة نظرة مبسطة جامعة، فنقول: إن المصلحة هي كل ما فيه خير ومنفعة لمجموع الناس ولأفرادهم.

- وننظر من جهة أخرى، فنجد الوجه الآخر للمصلحة وهو درء المفسدة، بحيث لا نستطيع التمسك حقاً بالمصلحة ونحن غافلون عما يلازمها أو يتبعها من مفسدة. وهكذا يصبح من صميم المصلحة اتقاء المفاسد التي في طريقها سواء كانت سابقة أو لاحقة، أو ملابسة أو مصاحبة.

- وننظر من جهة ثالثة فنجد أن المصالح التي يحتاجها الناس وينتفعون بها تقع على أنواع وأشكال. وإذا اقتصرنا على الأنواع الأساسية - حسب تقسيم علمائنا - نجد خمس مصالح كبرى جامعة هي: مصلحة الدين، ومصلحة النفس، ومصلحة النسل، ومصلحة العقل، ومصلحة المال. ويمكن أن نتوعها بشكل آخر، فنتحدث عن مصالح مادية، ومصالح معنوية، ويدخل في المصالح المادية: الأبدان

والأموال وما يخدمهما. ويدخل في المصالح المعنوية المصالح الروحية والعقلية والنفسية والخلقية.

- وننظر من جهة رابعة، فنجد أن المصالح والمفاسد تتفاوت تفاوتاً كبيراً في رتبها وقيمها كماً وكيفاً. بل هناك مصالح تعد لا شيء بجانب مصالح أخرى أعظم قدراً وأعلى قيمة. ولذلك قسم العلماء المصالح إلى: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. وداخل كل مرتبة مراتب متفاوتة لا حصر لها. فإذا نظرنا إلى مصلحة أو جملة مصالح فيجب ألا يغيب عنا غيرها، وخاصة مما يفوقها قدراً وقيمة.

- وننظر إلى المدى الزمني الواسع، فنجد الشيء يكون مصلحة، ثم يصير مع الزمن مفسدة والعكس. وتكون المصلحة صغيرة في الأمد القريب، فيعظم شأنها ويظهر خطرها مع تطاول الأزمان، والعكس. ونجد ما فيه مصلحة جيل معين، قد يكون ضرراً على الأجيال اللاحقة. وأكبر من هذا كله نجد ما قد يعدُّ مصلحة في هذه الدنيا يكون مفسدةً ومهلكةً في الدار الآخرة، والعكس. ولهذا فما يكون مصلحة في حينه وضرراً في المستقبل القريب أو المتوسط أو البعيد لا ينبغي أن يعد في الحقيقة مصلحة.

ومن روائع الأمثلة لهذا الوجه، قضية الأراضي المفتوحة في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث طالبه بعض الفاتحين، ومنهم صحابة، بقسمة تلك الأراضي بينهم.

ولكن صحابة آخرين عارضوا قسمتها حتى يبقى ريعها ونفعها للأجيال القادمة من المقاتلين ولغيرهم من المسلمين، وهو الرأي الذي صار إليه عمر وأيده فيه كبار المهاجرين والأنصار. وكان ممن أشار عليه بهذا الرأي معارضة للرأي الأول: علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، الذي قال لعمر: « إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم. ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل أو المرأة. ثم يأتي من بعدِهم قوم يَسُدُّون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً. فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم...» قال أبو عبيدة: « فصار عمر إلى قول معاذ... وهو الرأي الذي أشار به عليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه»[١] .

لقد كانت القسمة على الفاتحين مصلحة لهم لا شك، ولكن النظر البعيد، والمستقبل البعيد كان لهما كلمة أخرى، هي التي رجحت عند ذوي النظر الاستصلاحي البعيد.

– وهذا يقودنا إلى جهة أخرى – سادسة – من جهات النظر إلى المصلحة، وهي جهة عمومها أو خصوصها. فما قد يكون مصلحة للخواص قد يكون مفسدة للعوام، والمصلحة الحق هي التي يشمل نفعها وخيرها الخاصة والعامة معاً.

---

[١] الأموال لأبي عبيد ٥٩-٦٠ المكتبة التجارية الكبرى بمصر، دت.

- وهذا يوصلنا إلى التعارضات القائمة - على الدوام - بين المصالح. فلا تكاد توجد مصلحة نقدمها ونتمسك بها، إلا وفي تقديمها تفويت مصلحة ما، أو وقوع في مفسدة ما. فيجب أن نضع في الميزان كل ذلك، ثم ننظر ونوازن من جميع الجهات الآنفة الذكر، وبعد ذلك يظهر لنا ما يستحق التقديم والاعتبار، وما يستحق التأخير والإهدار. وحينئذ فقط نكون عاملين بالمصلحة حقاً، ومقدرين لها حقاً. وتلك هي المصلحة التي أعني.

دعوى تعارض النص والمصلحة

من المعلوم أن الشيخ نجم الدين الطوفي المتوفى سنة ٧١٦، قد ذهب إلى افتراض تعارض المصلحة مع النص، ويرى - في هذه الحالة - أنه يجب تقديم المصلحة على النص. وهذا عنده خاص بمجالَيْ المعاملات والعادات، دون العبادات والمقدَّرات قال: « أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت... وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما... وإن تعذر الجمع بينهما قُدِّمت المصلحة على غيرها، لقوله صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » وهو خاص في نفي الضرر، المستلزم لرعاية المصالح، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل »[1] .

---

[1] مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ١٤١.

وقد احتفى كثير من المعاصرين بهذا الافتراض، وذهبوا يروجون له وينوهون به، ويلتمسون له التخريجات ويضعون له الأمثلة والتطبيقات.

كما أن كثيرين آخرين - من المعاصرين أيضاً - قد ردوا على الطوفي وناقشوا ما ذهب إليه، وقد كنت أحد هؤلاء في مناسبتين سابقتين[١]. ولذلك لا أريد هذه المرة أن أقف مع الطوفي، وإنما أتجاوزه إلى بعض الآراء المعاصرة المتعلقة بالموضوع. غير أني أعيد القول: إن الطوفي لم يأت بمثال واحد حقيقي على التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة. فبقي رأيه مجرد افتراض نظري.

أما المعاصرون - أو العصريون - فلهم أمثلة كثيرة، يذهبون فيها صراحة أو ضمناً إلى أن المصلحة أصبحت تقتضي خلاف ما جاءت به بعض النصوص. وأنا أورد وأناقش ثلاث مسائل نموذجية لذلك، واحدة من مجال العبادات، والثانية من مجال العادات، والثالثة من مجال الجنايات.

١ - مسألة الصيام:

ذهب الرئيس التونسي السابق ومؤسس الدولة التونسية الحديثة،

---

[١] الأولى في كتاب (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) ٢٦٤ وما بعدها، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١/١٩٩٠، والثانية في كتاب (نظرية التقريب والتغليب) ٣٦٠ وما بعدها ، مطبعة مطعب ، مكناس ، المغرب ط١/١٩٩٤.

الحبيب بورقيبة - الذي لا ندري ما صنع الله به - إلى أن صيام رمضان يسبب تعطيل الأعمال وضعف الإنتاج، ودعا العمال (سنة ١٩٦١) إلى الإفطار حفاظاً على الإنتاج الذي يدخل ضمن الجهاد الأكبر...

فهل الصيام حقاً يتعارض مع مصلحة الإنتاج ومصلحة النهوض الاقتصادي؟ لعل أول ما كان ينبغي هو إجراء دراسة شاملة ودقيقة عن مدى تأثير الصيام على الإنتاج سلباً وإيجاباً، وهو ما لم يقع، فبقي الادعاء مفتقراً إلى أي أساس علمي صحيح.

ثم، هب أنه تحصلت لدينا ملاحظات وانطباعات مفادها أن الصيام يسبب نقصاً ما في الإنتاج، فهل ذلك راجع إلى الصيام ذاته، أم إلى عادات وممارسات خاطئة يمارس فيها الصيام، وليست من ضروراته ولا من شروطه الشرعية؟

فإذا كان العنصر الثاني هو السبب فقد برئت ذمة الصيام، وكان أولى بمن دعا إلى ترك الصيام أن يدعو إلى تغيير تلك العادات والممارسات السلبية. وهي دعوة أقرب إلى التحقق والاستجابة من دعوة شعب مسلم إلى التخلي عن ركن من أركان دينه.

ثم ألم يكن بالإمكان الاستفادة من الصوم في تنمية الإنتاج وزيادته. فالصوم مثلاً يلغي وجبتين غذائيتين تقعان عادة في وقت العمل: هما وجبة الإفطار ووجبة الغذاء، والصوم يوفر على العمال

والموظفين وقت هاتين الوجبتين. وهو وقت يمكن الاستفادة منه لصالح العمل والإنتاج، وكم من العمال والموظفين نراهم يحضرون إلى أماكن عملهم ثم يختلسون أوقاتاً لتناول الإفطار. ثم يأتي وقت الغداء فيأخذ وقتاً أوسع، سواء بصفة قانونية أو غير قانونية. وفي الحالتين فإن الصيام يرفع الحاجة إلى هذا الوقت ويوفره لفائدة العمل.

ثم إن الصيام يمنع المدخنين عن التدخين. ومعلوم أن التدخين يأخذ من صاحبه دقائق متكررة على مدى كل يوم، قد تفوق ساعة كاملة من ساعات العمل.

وإذا تحدثنا عن التدخين الذي يتوقف في شهر رمضان، فلنتحدث عن التدخين وصلته بالإنتاج في غير رمضان، ذلك أن أي غيور على العمل والإنتاج، أو أي باحث محايد، لا يمكنه أن يغفل عن النقص الكبير في الإنتاج الذي يتسبب فيه التدخين، سواء بشكل مباشر يتمثل في ضياع وقت المدخنين، أو بأشكال غير مباشرة تنتج عن الحالة النفسية والبدنية والصحية للمدخنين. فلست أدري لماذا لم يتفطن الزعيم المذكور إلى هذه الآفة المحققة من آفات الإنتاج والعمل؟! لقد تغافل عن شيء يُرى ويُلمس ويشم، وانتبه إلى شيء لا يرى ولا يلمس ولا يشم!!

ومع ذلك فلنذهب مع هذا الافتراض إلى نهايته، ولنقل إن للصيام أثراً في نقص الإنتاج. وقد نجد من يقول: إن الصلاة في وقت العمل

تسبب هي أيضاً نقصاً في الإنتاج. وهو ما يتعارض مع المصلحة ويضرُّ بها...

وهنا أذكِّر بما قدمته قبل قليل عن المفهوم الصحيح للمصلحة وإلى الوجوه المتعددة التي ينبغي النظر منها إلى أي مصلحة.

فإذا فرضنا أن إنتاجنا يصاب في رمضان بنقصان كَمّي يصل العُشُر (١٠٪) مثلاً، فماذا نربح من الصيام؟

هذا يحيلنا إلى كافة الفوائد الكائنة أو الممكنة في الصيام، سواء من الناحية الروحية، أو التربوية السلوكية، أو الصحية. ولا أتحدث هنا عن الثمرة الأخروية. وهذه الفوائد أو المصالح، قد تكفلت ببيانها وبتفصيلها كتابات كثيرة قديماً وحديثاً. ولذلك لا أريد الخوض فيها هنا، لا بتفصيل ولا بإيجاز. فأكتفي بالإشارة إليها والتذكير بها، لأقول: إن أي عاقل يريد أن يتحدث عن النقص الذي قد يسببه الصوم في الإنتاج، لا بد وأن يضع في الميزان كل ما يجلبه الصوم لصاحبه أو لغيره، من فوائد ومصالح مادية أو معنوية عاجلة أو آجلة. وحينئذ سيختلف الوزن والتقويم قطعاً.

وحتى على صعيد الإنتاج نفسه، لا بد أن نستحضر أن الصوم – إذا أُتي به على حقيقته – يعلم صاحبه الإخلاص في العمل والتخلي عن الغش والزور والاختلاس. وكل هذا في صالح الإنتاج كما لا يخفى. وهي آثار إيجابية تستمر طيلة السنة أو طيلة العمر.

ومن طريف ما يُتذكر ويذكر في هذا السياق ما حدثني به أحد أقاربي من أن رجل أعمال إسباني كان يحتفي بعماله المغاربة الذين كانوا يصومون ويصلون، وكان يشجعهم على الصيام، ويعتني بتهييء طعام فطورهم وسحورهم، لأنه كان يجد فيهم من الجدية والأمانة ما لا يجده في غيرهم من المسلمين غير الملتزمين بالدين.

٢ - مسألة الحجاب:

يقصد اليوم بالحجاب - على خلاف الاستعمال القرآني - اللباس الساتر الذي تلبسه المرأة المسلمة المتدينة، بحيث يغطي كامل جسدها سوى الوجه والكفين. وقد يراد به بصفة خاصة تغطية الرأس والشعر.

ويرى عدد من المعاصرين العصريين أن هذا اللباس لم يعد اليوم ملائماً للعصر، ولا لمكانة المرأة وتحررها واقتحامها كافة مجالات الحياة العامة، من مدارس وجامعات، ومن معامل وإدارات، ومن أسفار وتجارات. ويرون أن هذا الحجاب يعوق المرأة ويعرقل مصالحها...

ومرة أخرى، فأنا لن أناقش المسألة، فكل ذلك معلوم لدى الخاص والعام، ولكني أناقش مناقشة مصلحية. فهل النصوص والأحكام المتعلقة بالموضوع تعارض المصلحة؟ وهل هي نفسها تخلو من المصلحة؟

إذا تجاوزنا الخطابات المبهمة والشعارات التحديثية ذات التأثير الإشهاري الجذاب، فإننا لا نجد أي مصلحة حقيقية راجحة يعوقها الحجاب ويفوِّتها. وأحسب أن الواقع المعيش والمشاهد في العالم كله، في العالم الإسلامي، وفي العالم الغربي، أصبح اليوم يشكل أبلغ رد على كل ما يقال عن السلبيات المدَّعاة للحجاب. فلم يعد الحجاب قريناً للجهل والأمية والخنوع والتخلف، بل أصبح في حد ذاته رمزاً للتحرر والتمسك بالحقوق والمبادئ، ورمزاً للصمود والمعاناة في سبيلها. وهي رمزية لم تكن له فيما سلف يوم كان شيئاً عادياً يقبله الجميع ويسلم به الجميع.

وهذا فضلاً عن كون ذوات الحجاب يوجدن اليوم بجدارة وكفاءة في كل موقع من مواقع العلم والعمل الراقية المتقدمة، ولا يختفين إلا من المواقع التي يمنعن منها، أو لا تليق بكرامتهن وخلقهن.

هذا من جهة الادعاء بأن حجاب المرأة يُكرس تخلفها ويعوق تقدمها ويفوّت مصالحها.

وأمامن جهة أخرى، فإن الحجاب تظهر قيمته ومصلحته اليوم أكثر من أي وقت مضى. وبيان ذلك أن المرأة اليوم تنجرف مع تيار كاسح يكاد يختزل المرأة وقيمتها ودورها في الجسد المزوق المنمق المعروض في كل مكان. والمرأة – على نطاق واسع – وعت أو لم تع قصدت أو لم تقصد – واقعة هي أيضاً في فتنة الجسد، وفي فتنة

اللباس، أو بعبارة القرآن الجامعة في فتنة التبرج. وجميع المتبرجات - من حيث يدرين أو لا يدرين - هنّ عارضات أزياء وعارضات أجسام. وكثيرات منهن يعشن يومياً - وكُلّما خرجن إلى العموم - في منافسة استعراضية لا تنتهي، في الشوارع والإدارات، في الشواطئ والمتنزّهات، في المدارس والجامعات، في المناسبة والحفلات...

وكمن يصب الزيت على النار، يقوم عدد لا يحصى من الرجال بالإغراء والتشجيع. وتقوم مؤسسات تجارية وإعلامية وسياحية بتغذية هذا التوجه وتأطيره والمتاجرة به بشكل مباشر أو غير مباشر.

وهكذا تدخل المرأة - الضحية الأولى لهذا المنزلق - في دوامة تنحط فيها كرامتها وقيمتها، وتنحط فيها اهتماماتها وانشغالاتها، حيث تستهلك قدراً كبيراً من وقتها ومن مالها في تدبير شؤون جسدها ولباسها ومظهرها.

والحقيقة أن الذي أصبح يعوق المرأة اليوم عن رقيها وتحررها، وعن دراستها وعملها، ليس هو الحجاب، بل الانغماس في التبرج والتزين والهواجس الاستعراضية.

وهذا كله لم يعد إثباته بحاجة إلى الروايات المتواترة، أو الاعترافات والشهادات الخاصة، بل أصبح واقعاً طافحاً يعرفه ويشاهده من أحب ومن كره.

هذا الواقع الرديء الذي تنجرف إليه المرأة انجرافاً يخرج بها- أو

يهبط بها – من التكريم إلى التجسيم، هو الذي يقف اليوم في وجهه اللباس الإسلامي، الذي يمنع المرأة من الانزلاق في المنحدر المذكور، ويمنعها من أن تصبح مفتونة أو فاتنة بجسمها وأعضائها، أو بلباسها وحليِّها، أو بأصباغها وعطورها، أو بمعاملاتها وعلاقاتها.

إن اللباس الجدي، الساتر المتعفف، المعتدل المتواضع، أصبح اليوم ضرورة لوقف انحدار المرأة، ومساعدتها على الرفع من قيمتها وهمتها، وعلى استعادة كرامتها وتوازنها. وتلك هي المصلحة حقاً.

٣ – قطع يد السارق:

لا أريد هنا أن أناقش الرافضين الشريعة الإسلامية، الذين يرون فيها مظهراً للتخلف والماضوية. ويرون بصفة خاصة أن بعض العقوبات البدنية التي نصت عليها بدائية وهمجية ولا تليق بهذا العصر المتحضر. فأولئك يقال لهم: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ١٠٩/٦].

ولكني أناقش بعض المفكرين المسلمين، الذين يبحثون عن فهم للشريعة متجدد ومتطور، في حدود ما يظهر لهم من مقاصدها، وفي حدود تقديرهم المصالح التي ينبغي رعايتها وتقديمها.

وفي هذه المسألة – مسألة قطع يد السارق – سأناقش بصفة خاصة ما ذهب إليه الدكتور محمد عابد الجابري، بعدّه نموذجاً لما يقال في مسائل أخرى من التشريع الإسلامي.

أورد الجابري مثال قطع يد السارق، ليوضح كيف ينبغي أن يكون الاجتهاد والتجديد اليوم، وذلك باعتماد مقاصد الشريعة واعتماد المصلحة التي هي المقصد النهائي للشريعة، وهي لذلك «أصل الأصول كلها»[١] .

وعلى هذا الأساس يرى أن الحكم بقطع يد السارق كان – في وقته وظروفه – يحقق المصلحة ويلائمها تماماً، حيث لم يكن يومئذ سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتطعمه .... «وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال»[٢].

ومفهوم هذا الكلام وسياقه، يعنيان أن قطع يد السارق لم يعد محققاً المصلحة، ولم يبق له ما يسوغه اليوم.

وجرياً على ما سرت عليه في المثالين السابقين، لا أريد أن أدخل في مناقشة فقهية أصولية لمسألة قطع يد السارق، وما تقتضيه فيها الأدلة المعروفة من قرآن وسنة وإجماع...، لأن ذلك – أولاً – معلوم ومشتهر ويعرفه الأستاذ الجابري تماماً. ولأني – ثانياً – أبحث وأنظر في مدى ما يقال من تعارض المصلحة مع النص.

---

[١] الدين والدولة وتطبيق الشريعة ١٧١ ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٩٦.

[٢] المصدر نفسه ١٧٥.

وأود في البداية أن أوضح بإيجاز جملة أمور: أولها أنـي لسـت ممـن يجعلون تطبيق الشريعة مرادفاً لإقامـة (الحـدود). وإنمـا الحـدود جـزء صغير ومتأخر في الترتيب ضمن خريطة التشريع الإسلامي.

وثانيها أن إقامة الحدود - ومنها حد السرقة - مشروطة بشـروط ولوازم، يكون تطبيق الحـدود مـن دونهـا عسـفاً علـى النـاس وعلـى الشريعة نفسها.

وثالثها أن العقوبـات المنصوصـة في الإسـلام تتسـم بقـوَّة الزجـر، وسهولة التنفيذ، فهي زاجرة إلى أقصى الحدود للجناة ولغيرهم. ومن حيث التنفيذ لا تكلف ميزانية ضخمة ولا جهازاً بشـرياً واسـعاً، ولا وقتاً طويلاً، كما هو الشأن في عقوبة السجن.

فإذا جئنا إلى حد السرقة - وهو القطع - وجدناه محققاً مقصوده ومصلحته بدرجة عالية، والحـق أن مجـرد الإعـلان عـن إقـرار عقوبـة القطـع يـؤدي إلى زجـر عـدد واسع مـن السـراق - أعـني السـراق المسـتحقين للقطـع لا الجـائعين والمعوزيـن - وإراحـة المجتمـع مـن سرقاتهم ومحاكمتهم وحراستهم وإطعامهم في سجونهم...

ويتحقـق هـذا بدرجـة أوسـع وأبلـغ حـين يشـرع فعـلاً في تنفيـذ العقوبة ولو على أفراد معدودين.

فـإقرار عقوبـة القطـع والشـروع في العمـل بهـا يمكـن أن يخفـض جرائم السرقة إلى العشر أو أقل.

وهذا هو عين المصلحة وأقصى درجاتها في موضوعنا، الذي هو صيانة الأموال وأصحابِ الأموال من العدوان والخوف.

بقي أن يقال: إن هذه العقوبة شديدة وفادحة، وقد أصبح بالإمكان اليوم الاستعاضة عنها بغيرها، وأقول: إن شدة هذه العقوبة تخف وتهون بعدة أسباب: الأول هو ما تحققه من المصلحة العامة الواسعة، مما سبقت الإشارة إليه، والثاني هو القلة المتزايدة في حالات القطع بمجرد الأخذ به والمضي في العمل به. والثالث هو كثرة الشروط التي يلزم توافرها للحكم بالقطع، وهي شروط مبسوطة في كتب الفقه لا يتسع المجال لذكرها الآن. لكن المهم هو أن تلك الشروط تضيّق جداً من الحالات التي يطبق فيها القطع. والسبب الرابع هو قاعدة «ادرؤوا الحدود بالشبهات».

ومعنى هذا أننا سنكون أمام مصالح عظمى سيجنيها الأفراد والمجتمع والدولة ومؤسساتها وميزانيتها مقابل أفراد قلائل سيتضررون جزئياً بما كسبوه ظلماً وعدواناً.

وإذا كان قطع بعض الأيدي يسبب تعطيلاً جزئياً لأصحابها في عملهم وإنتاجهم، فإن في سجن الألوف من السراق لشهور وسنوات تعطيلاً أكبر لهم. يضاف إلى ذلك أن السجن يشكل - في كثير من الحالات - مدرسة ممتازة لتعليم الإجرام وربط العلاقات بين المجرمين... فهاتان مفسدتان لا بد من وضعهما في الميزان.

فهل إذا نظرنا إلى المسألة من مختلف وجوهها المصلحية، مما ذكرت ومما لم أذكر يبقى مجالاً للظن بأن حد السرقة لم يعد ملائماً للمصلحة ولظروفنا الحالية؟

أنا أعتقد أن الإشكال الحقيقي عند الذين لا يروقهم قطع يد السارق، هو أن هذه العقوبة وما شابهها من العقوبات البدنية المعمول بها في الشريعة الإسلامية، ليست معتمدة لدى الدول الغربية المتقدمة، بل أصبحت في نظر أهلها عقوبات مستهجنة ومستنكرة إلى درجة أصبح معها عسيراً على كثير من المسلمين - ومن مثقفيهم خاصة - استساغة هذه العقوبات والنظر إليها بتجرد وعقلانية.

ولذلك فأنا دائماً يراودني السؤال بعفوية وصدق: تُرى لو كانت الدول الأوربية أو بعضها، أخذت بعقوبة قطع يد السارق، هل كان السياسيون، والمفكرون، والقانونيون، في العالم الإسلامي، سيجدون غضاضة أو حرجاً في تبني هذا الحكم وتفهم مصالحه وفوائده؟

اعتقادي أن الضغط الجاثم على النفوس والعقول له دور حاسم في تكييف النظرة وتوجيهها إلى كثير من القضايا التي استقرت عند العالم الغربي (النموذجي) على نحو مخالف لما في شريعتنا.

التعامل المصلحي مع النصوص

حين يتقرر بجلاء واتفاق كون الشريعة لا غرض لها سوى مصالح العباد، وأن كل نصوصها وأحكامها إنما تروم تحقيق تلك المصالح مع

ما تستلزمه من درء المفاسد...، حين يتقرر هذا، يكون من حقنا ومن واجبنا أن نتعامل مع كافة نصوص الشريعة وأحكامها على هذا الأساس، بحيث نفهمها فهماً مصلحياً، ونطبقها تطبيقاً مصلحياً، وأيضاً نتخذها معياراً مصلحياً.

وهذا التعامل المصلحي مع النصوص - الذي سأوضحه قليلاً في هذه الفقرة - هو البديل الصحيح عن افتراض تعارض النص والمصلحة، كما أنه بديل أيضاً عن افتراض خلو نص ما من المصلحة، وهو الافتراض الذي يساعد على التعامل الظاهري الجامد مع النصوص.

١ - معيارية النصوص في تقدير المصالح:

حين نؤمن بالنصوص، ونؤمن بعصمتها وسموها على الآراء والاجتهادات، وحين نؤمن بأن النصوص عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧]، فإننا لا يسعنا إلا أن نتخذ النصوص معياراً لضبط المصالح المعتبرة وتقديرها، وتمييز المصلحة من المفسدة، وتمييز المصالح العليا عن المصالح الدنيا، وتمييز المفاسد الخطيرة من المفاسد البسيطة.

لا أقول: إن النصوص ستعطينا دائماً الإجابات التفصيلية والمحددة عن كل المصالح والمفاسد ومراتبها. ولكني أقول إن النصوص معيار

أساسي لذلك، ويبقى المجال واسعاً - ويزداد اتساعاً باستمرار - للاجتهاد الآني الذي يزن المستجدات، ويقدر التطورات، ويوازن بين الاحتياجات، في ضوء هداية النصوص ومعياريتها.

وحين نتخذ النصوص معياراً مصلحياً، فإننا تلقائياً نزيح قدراً كبيراً من التعارض بين النص والمصلحة، لأننا حينئذ نتعامل مع المصالح في اتساق وانسجام مع النصوص. أما حين ننطلق من ذاتيتنا وحدها، ومن آرائنا وحدها، ومن مشاعرنا واحتياجاتنا وحدها، ومن إيحاءات زمننا ومقتضياتها وحدها، ونقدر المصالح ونرتبها بناءً على ذلك، بمعزل عن النصوص وقيمها ومقتضياتها، فإنه لا بد أن يقع تضاد واسع بين النصوص وما نعدّه (مصالح) وحينئذ تكون النصوص تشرِّق ونحن نغرِّب.

لقد علمتنا النصوص مثلاً أن هناك مصالح روحية عظيمة الشأن جليلة الفائدة في حياة الإنسان وسعادته الدنيوية، من مثل ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد: ١٣/٢٨].

وعلمتنا النصوص قيمة المصالح الخلقية، وأفاضت في بيانها والحث عليها، مما لا يتسع المقام لذكره وتفصيله، وهو معلوم.

وقد نبه الإمام ابن تيمية على أن بعض الذين يتحدثون عن المصالح يغفلون. «العبادات الباطنة والظاهرة، من أنواع المعارف بالله تعالى

وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجا لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدينا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظاً للأحوال السَّنية وتهذيب الأخلاق. ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح »[1] .

وحين نبه رسول الله صلى الله عليه على حرمة الحقوق والمصالح الأساسية للمسلم قال: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه...»[2] فذكر مصلحة قلما ينتبه الناس إليها، وقلما يقيمون لها وزناً، وهي: العِرض. فيفهم من هذا النص ومن نصوص أخرى كثيرة أن أعراض الناس، بكل ما يندرج فيها من قيم وصفات معنوية اعتبارية، مصلحة معظمة ومرفوعة ومصونة في أحكام الشريعة. وهكذا، فإننا حين نعتمد النصوص معياراً لتحديد المصالح ومعرفة قيمها ومراتبها، تتغير نظرتنا إلى موضوع المصلحة وتتعمق وتتسع وتتوازن بفارق كبير جداً عما إذا اقتصرنا على النظرة الذاتية والعرفية للمصالح.

---

(١) مجموع الفتاوي ٢٣٤/٣٢ ، مكتبة المعارف بالرباط ، دت.

(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب.

٢ – التفسير المصلحي للنصوص:

ومعناه النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح، وذلك – طبعاً – دون تكلف ولا تعسف. وهذا التفسير ليس سوى إعمال للأصل المقرر، وهو أن الشريعة مصالح كلها ورحمة كلها... فليس من المنطقي أن نقرر ونكرر باستمرار أن أحكام الشريعة كلها مصلحة ورحمة، ثم نتهيب أن نحجم عن تحقيق ذلك وإظهاره بأقصى ما نستطيع، وفي أكثر ما نستطيع من النصوص والأحكام.

والتفسير المقاصدي المصلحي للنصوص يزيل من أمامنا قدراً آخر، كبيراً أيضاً، من دعاوي تعارض النص والمصلحة، وإلا فإن هذا التعارض سيوجد حقيقة بين المصلحة والفهم الظاهري الجامد أو المقصِّر للنصوص، لأن النصوص كلما فسرت تفسيراً يسقط مقاصدها ويضيع مصالحها أصبحت متنافية مع المصلحة بدرجة أو بأخرى.

فالعبادات مثلاً حين تفهم مقاصدها وأبعادها العقدية والفكرية، وآثارها التربوية والنفسية، ومصالحها الاجتماعية، فإن أحكامها تصير ملاذاً للمتوسمين، ومدرسة للسالكين، ومنهجاً للمربين والمصلحين. وإذا عدّت مجرد تكاليف تحكمية ومجرد أعباء تعبدية ومراسيم شكلية

لا بد من قضائها وكفى، فإنها تصبح حينذاك مجرد (دين يقضى) على حساب ما يحتاجه من وقت أو جهد أو مال. وهكذا يمكن أن تعدّ هذه العبادات مفوِّتة للمصالح ومتعارضة معها، فيكون أصحاب هذه النظرة بين من يؤديها فقط ليستريح منها ومن حسابها، وبين من يتركها بالمرة وينصرف إلى (مصالحه).

وقد سادت لدى كثير من فقهاء المذاهب عقلية تتبنى التعامل مع أحكام العبادات على أنها مجرد كلفة وإلزام، فيجب أداؤها بانضباط وحرفية أداء لحق الله تعالى وإبراءً للذمة، وألحقوا بها من المبالغات والاحتياطات ما عقّدها وضاعف من كلفتها. وغيبوا روحها ومقاصدها، وأنها رأفة ورحمة وصلاح ويسر. ولذلك حتى الرخص المنصوصة أحيطت بشروط تكاد تكون شروطاً تعجيزية، وقد ألف شيخنا العلامة المرحوم عبد الحي بن الصديق كتاباً كاملاً في إبطال التشديدات الفقهية الخاصة بالطهارة والصلاة. وذكر أن الرخص التي أريد بها التيسير والتخفيف هي نفسها كانت موضع تشديد وتعسير «حتى صارت تلك الرخصة التي شرعها الله سبحانه لعباده تيسيراً عليهم ورفعاً للحرج عنهم أشد عسراً من العمل بالعزيمة المشروعة ابتداءً[1]».

---

[1] رخص الطهارة والصلاة وتشديدات الفقهاء ١ مطابع البوغاز طنجة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٣ – التطبيق المصلحي للنصوص:

وهو فرع وامتداد للتفسير المصلحي للنصوص. وهو أيضاً يرفع قدراً آخر من الحالات التي يظن فيها قيام التعارض بين النص والمصلحة. وأعني بالتطبيق المصلحي للنصوص، مراعاة مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة منها عند التطبيق. وهو ما يقتضي تكييفاً معيناً لتنزيل النصوص، وتكييفاً للحالات التي تنطبق عليها النصوص والتي لا تنطبق، والحالات التي يتعين استثناؤها بصفة دائمةٍ أو بصفةٍ عارضة...

ولهذا (التطبيق المصلحي) تجليات واسعة في تراثنا الفقهي والأصولي، اتخذت أشكالاً وأسماء متعددة، ولكنها في جوهرها ترجع إلى تطبيق النصوص والأحكام الشرعية على نحو يحقق المصالح ويدرأ المفاسد أكثر ما يمكن.

وأصل ذلك كله ومرجعه إلى نهج النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته رضي الله عنهم. ومن أمثلته حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: دخلتُ على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحد الرجلين: يا رسول الله أمِّرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: « إنا والله لا نولِّي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه»[1] .

---

[1] صحيح مسلم، كتاب الإمارة.

فهذا الحديث صريح، مؤكد بالقسم، في أن من طلب الإمارة أو حرص عليها لا تعطى له. ولذلك مقاصد ومصالح لا تخفى. وحسبنا أن أعظم مصائبنا من أولنا إلى الآن هو الصراع على الإمارة من طلابها، وتسلطهم على الأمة من غير أهلية منهم ولا موافقة منها. وللحديث مَرامٍ تربوية تتمثل في كبح أطماع النفوس من حب للرياسة والعلو والظهور ومما في ذلك من مكاسب ماديةٍ ونفسيةٍ.

ومع هذا كله فإن التطبيق المصلحي المتبصر ينظر ويميز ويستثني الحالات التي تكون مبرأةً من هذه الآفات، وتكون محققة لمصالح أخرى واضحة. ولذلك وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم يولي ويؤمِّر من سأله ذلك، كما في قصة زياد بن الحارث من قبيلة صُداء. وكان هذا الرجل هو الذي قاد وفد قبيلته إلى رسول الله ليعلنوا إسلامهم الذي تبعه إسلام قبيلتهم. قال زياد:« وكنت سألته أن يؤمرني على قومي، ويكتب لي بذلك كتاباً، ففعل...»[1] .

وقد علق ابن القيم على هذه القصة فقال – فيما قال -:« وفيها جواز تأمير الإمام وتوليته لمن سأله ذلك إذا رآه كفئاً ». ولا يكون سؤاله مانعاً من توليته. ولا يناقض هذا قولَه في الحديث الآخر:« إنا لن نولي على عملنا من أراده »؛ فإن الصُّدائي (زياد بن الحارث) إنما سأله أن يؤمّره على قومه خاصة، وكان مطاعاً فيهم، محبباً إليهم.

[1] زاد المعاد ٣/٦٦٨، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية ط ١٤، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

وكان مقصودُه إصلاحَهم ودعاءَهم إلى الإسلام. فرأى النبي صلى الله عليه وسلم أن مصلحة قومه في توليته، فأجابه إليها. ورأى أن ذلك السائل (الذي في الحديث الأول) إنما سأله الولاية لحظ نفسه ومصلحته هو، فمنعه منها. فولّى للمصلحة، ومنع للمصلحة. فكانت توليته لله، ومنعه لله»[1] .

ومن أمثلته أيضاً الأحاديث العديدة التي تأمر بطاعة الأمير ولو كان عبداً حبشياً، وبطاعته في المنشط والمكره والعسر واليسر، وبخاصة في المهام العسكرية.

ومع ذلك فقد جاء في الصحيح عن علي رضي الله عنه: « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث جيشاً وأمَّر عليهم رجلاً. فأوقد ناراً، وقال: ادخلوها. فأراد ناس أن يدخلوها، وقال الآخرون: إنا قد فررنا منها. فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للذين أرادوا أن يدخلوها، لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة، وقال للآخرين قولاً حسناً»[2] .

وفي الموقف النبوي من هذه الواقعة تنبيه وتوبيخ لمن يتعاملون مع النصوص تعاملاً جامداً يتعامى عن المصالح والمفاسد، ولا يتدبر مقاصد النصوص. وفيه ثناء على الذين يطبقون النصوص بوعي وتبصر.

---

[1] زاد المعاد ٦٦٨/٣، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية ط ١٤، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

[2] صحيح مسلم، كتاب الإمارة.

ومن التطبيق المتبصر للنصوص ما رواه الأئمة مالك والبخاري ومسلم _ في كتاب الجنائز وغيره من مصنفاتهم - «أن امرأة مسكينة كانت تقوم بتنظيف المسجد، فمرضت فأُخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضها، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعود المساكين ويسأل عنهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا ما ماتت فآذِنوني. فخُرج بجنازتها ليلاً، فكرهوا أن يوقظوا رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلما أصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم أُخبر بالذي كان من شأنها. فقال: ألم آمركم أن تؤذِنوني بها؟. فقالوا: يا رسول الله كرهنا أن نخرجك ليلاً ونوقظك. فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صف بالناس على قبرها، وكبر أربع تكبيرات».

فها هنا كان الصحابة أمام خيارين: إما أن يلتزموا الأمر النبوي ويطبقوه تطبيقاً حرفياً لا يلتفت إلى شيء، وإما أن يستحضروا إلى جانب الأمر ما يحيط بتنفيذه في الحالة التي وقعت، من أدب ومصلحة ومفسدة في حق رسول الله صلى عليه وسلم. وهذا هو المسلك الذي اختاروه وأقرهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، عملاً بمنهج التطبيق المصلحي المتبصر للنصوص.

ومن طرائف الأمثلة في هذا الباب ما رواه ابن القيم عن شيخه ابن تيمية قال: «مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار على قوم

منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم»[١] .

فهذا هو التطبيق الصحيح للنصوص، بل هذا هو الفقه الصحيح للدين وشريعته، كما قال ابن الجوزي: « والفقيه من نظر في الأسباب والنتائج وتأمل المقاصد»[٢] .

ونخلص مما سبق إلى أن ما قد يظهر من أشكال التعارض بين المصلحة والنص، إنما مرده إلى أحد أمرين: إما خلل في فهم المصلحة وتقديرها، وإما خلل في فهم النصوص وتطبيقها.

الفقه بين الاجتهاد النظري والواقع العملي

الفقه والاجتهاد الفقهي هو التأطير الشرعي للواقع، واقع الأفراد والجماعات، والدول والمؤسسات. فما ينتجه الفقه والفقهاء يسير متفاعلاً ومتلائماً مع ما ينتجه الواقع من نوازل وتطورات. فمَثَل الفقه والواقع كمثل الحبل المضفور، تكوّنه خصلتان تلتف إحداهما على الأخرى من أوله إلى آخره. فإذا التف الواقع بمشاكله ونوازله ومطالبه واستفساراته على الفقه، والتف الفقه باجتهاداته وفتاويه

---

[١] أعلام الموقعين ٣/٥ ، دار الجيل، بيروت ، دت.

[٢] تلبيس إبليس ٢٢٢.

وتوجيهاته على الواقع، كانت الحياة تسير سيراً مفتولاً يعطيها متانة وقوة وتماسكاً. فإذا سار الواقع بعيداً عن الفقه، وسار الفقه بعيداً عن الواقع، فقدت الضفيرة صفتها، وفقدت بذلك قوتها ومتانتها.

وإذا كان عامة المسلمين -وخاصتهم من باب أولى - يدركون ويؤمنون بحاجة الواقع إلى الفقه الإسلامي ليضبط سيره ويضمن له مشروعيته، فإن قليلاً من العلماء - ومن الفقهاء بالذات - من يدركون حاجة الفقه إلى الواقع، ليغنيه وينميه ويسدده.

فالفقه أولاً إنما ينمو بنمو الواقع ويتطور بتطوره، مثلما أنه ينكمش بانكماشه ويركد بركوده. بل إن الواقع إذا كان جامداً راكداً لا يحتاج أصلاً إلى فقهاء مجتهدين، بل يكفيه بعض من الكتب، وبعضٌ ممن يشرحون ما في الكتب لمن لا يُحسنون قراءتها. أما الفقه الحق، والاجتهاد الفقهي، فإنما يُحتاج إليهما في حياة متحركة متطورة متجددة، حياة تثير الإشكالات وتلد المستجدات وتضع الفقه والفقهاء أمام التحديات. فإذا كان الفقيه يعيش واقعه ويتفقه فيه ولأجله، بحيث يحيط أحدهما بالآخر ويلتف أحدهما على الآخر، كانت الحياة - حينئذ - بخير، وكانت تسير سيرها الطبيعي. وفي مثل هذه الحياة يتحرك الفقه وينمو ويزدهر.

نعم، قد تنمو وتزدهر العلوم العقلية والبحوث النظرية والجهود التقعيدية، في بيئة راكدة جامدة. هذا ممكن. أما الفقه - وهو بطبيعته

علم واقعي عملي – فلا ينمو حقاً ولا يزدهر حقاً إلا في واقع حي متحرك ومتجدد. وأنا لا أعدّ كثرة المدارس، ولا غزارة التآليف، معياراً للازدهار الفقهي وللتقدم الفقهي. فهذه قد توجد ولكنها لا تتجاوز حدود التكرار والاجترار، ولا تخرج عن التقليد والتجميد. وقد تصبح عائقاً في طريق أي تقدم أو إصلاح، بحيث يتضافر الجمود الواقعي والجمود الفقهي ويقوّي أحدهما الآخر. فلا يمكن إصلاح أحدهما إلا بخلخلة الاثنين معاً وتحريك أوضاعهما، وأعني هنا على وجه الخصوص أن الازدهار الفقهي المتمثل في الاجتهاد والتجديد لا يمكن تحقيقه في واقع جامد آمن.

وقد لامس هذه الحقيقة ونبه عليها الفقيه الواقعي، ومؤرخ الفقه الإسلامي، الأستاذ محمد الحجوي الثعالبي (ت ١٣٧٦ هـ) بقوله:

« ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها. فإذا استيقظت من سباتها، وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلُّها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا... عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا، فيظهر المجتهدون »[1] .

ومما يجدر الانتباه إليه أن النصوص الواردة في موضوع الاجتهاد، إنما وردت في سياق معالجة الواقع ومواجهة نوازله وتطوراته.

---

[1] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/٤٦٠.

فالحديث الذي سبق ذكره - ويتعلق بالإصابة والخطأ في الاجتهاد - ورد أساساً في شأن الحكام والقضاة، لا في شأن النُّظار والمفكرين والفلاسفة، وفيه يقول صلى الله عليه وسلم: « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب...».

ومثله الحديث الآخر، الذي هو أشهر نص يذكر في موضوع الاجتهاد، وهو حديث معاذ المعروف... فقد جاء خطاباً لفقيه تم تعيينه للحكم والقضاء والإفتاء في واقع الناس المعيش، وليس لفقيه منقطع للقراءة والتأمل والتأليف.

وهذا ما نجده حتى فيما يخص نصوص القرآن الكريم المتعلقة بهذا الموضوع، كما في قوله تعالى: ﴿ وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ [النساء: ٤/٨٣]. وقوله سبحانه: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث...﴾ [الأنبياء: ٢١/٧٨] .

إن الاجتهاد الفقهي الحق هو الذي يقع في خضم الواقع، وهو الذي يتعامل مع الواقع، ويأخذ منه ويعطيه. وهذا يعني -في ما يعنيه- أن يكون للفقه أثر ومكانة في الواقع. فما لم يسّعَ ولم ينجح أهل الفقه في أن يجعلوا لفقههم مكانة وأثراً في الواقع الذي يجتهدون فيه وله، فلن يبقى لاجتهادهم معنى وقيمة. وشيئاً فشيئاً سيتجه نحو الانعزال والموت.

ووعياً بهذه القضية في واقعنا اليوم يقول د. أحمد الخمليشي:«وإذا كان من المفيد التفكير في إصلاح هذا الاجتهاد وتجديد مناهجه، فإن الأمر الأكثر أهمية هو إزالة العراقيل التي تحول دون تطبيقه. والجدل النظري حول الإصلاح والتجديد لا يفيد شيئاً ما دام وضع القاعدة القانونية محكوماً بالتنظيمات الدستورية القائمة»[1] وهو يعني بذلك أن الصيغ الدستورية المتبعة في إصدار القوانين والتشريعات المعمول بها في عامة البلدان الإسلامية تفضي إلى إقصاء الفقه الإسلامي وإبعاده عن الواقع المعيش، ويوضح ذلك في موضع آخر بقوله: « إن القرار يأتي من الأعلى، وعلى الأغلبية الامتثال والتنفيذ... وما دام المجتمع لا يبدو مؤهلاً للتعبير عن إرادته الجماعية، فإن الحديث عن الاجتهاد ومنهاج تجديد الفكر الإسلامي يوحي بأنه أقرب إلى الرياضة الفكرية منه إلى تحقيق أهداف عملية التطبيق »[2] .

ومن هنا ندرك ذلك التفاوت الكبير بين ما عرفه فقه الحياة الشخصية، من عبادات وعادات وبعض المعاملات، من نمو وازدهار وتضخم، وما عرفه فقه الحياة العامة (السياسية وما يتبعها) من قصور وضمور. ذلك أن الأول كان مطلوباً وموضوعاً موضع التنفيذ، يتفاعل مع الواقع ويتبادل معه التأثر والتأثير والعرض والطلب. أما الثاني فكان – بسبب افتراق السلطان عن القرآن – مهملاً مرغوباً

[1] وجهة نظر ٣١٤، مطبعة النجاح بالدار البيضاء، ١٩٨٨.

[2] المصدر نفسه ٣٠٨.

عنه، لا يكاد يطلبه أحد ولا يكاد يعمل بـه أحـد. فـابتعد أهلـه عـن الواقع وابتعد الواقع عنهم، فانحط الإنتاج فيه كماً وكيفاً.

أثر الواقع في تقرير الأحكام وتنزيلها

سبق القول بأن الفقه يتأثر بـالواقع مثلمـا يؤثـر فيـه، ويـأخذ منـه مثلما يعطيه، ويتكيف معه مثلما يكيفه ويوجهه. وهـذا لا يعـني أنـني أدعو إلى خضوع الفقه للواقع واتباعه له وسـيره وراءه، كمـا ينـادي بذلك من لا فقه لهم، ولكني - فقط - أقرر أن الفقه الحـق لا بـد أن يكون واقعياً، يعرف الواقع ولا يجهله، يلتفـت إليـه ولا يلتفـت عنـه، يُعمله ولا يهمله، يبني عليه ولا يبني في فراغ. ويتم ذلك على وجوه، منها:

١ - تحقيق المناط:

ولست أعني به المعنى الضيق الذي ينحصر في الكشف عن وجود علة الأصـل في الفـرع لإجـراء القيـاس فيـه. ولكـني أعـني بـه معرفـة المحكوم فيه على حقيقته، ومعرفة ما يدخـل فيـه ومـا لا يدخـل فيـه. وهذا يقتضي المعرفة الجيدة بالواقع ومكوناته، وبالأشـياء وأوصافهـا، وبالأفعال وأسبابها وآثارها... إذ من دون هذا يمكـن أن يقـع تـنزيل الأحكام على غير ما وضعت له، أو علـى أكـثر ممـا وضعـت لـه، أو على أقل مما وضعت له، ويمكن أن يقع تعطيل الحكم مع وجود محلـه ومناطه.

وحين يغيب تحقيق المناط نرى ناساً ينفذون الحدود في غير موضعها، وآخرين يضعون القتال في غير موضعه، وغيرهم يضعون السلم في غير محله.

ولقد ذهب الإمام الشاطبي في تحقيق المناط مذهباً فذاً وارتقى به مرتقى صعباً، وهو الذي سماه (تحقيق المناط الخاص)[1] ، وهو الذي لا يكتفي المجتهد فيه بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية، وتنزيل الأحكام والتكاليف على من هم داخلون تحت عموم مقتضياتها، وإنما ينظر في الحالات الفردية ويقدر خصوصياتها وما يليق بها ويصلح لها في خصوصياتها تلك.

فإذا كان تحقيق المناط العام يقتضي معرفة الواقع في عمومه، ومعرفة الحالات في إجمالها، فإن تحقيق المناط الخاص يقتضي معرفة الواقع الخاص ومقدار خصوصيته وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع. بعبارة أخرى: فإن المجتهد صاحب تحقيق المناط العام يجتهد لقضايا موصوفة مبينة، وصاحب المناط الخاص يجتهد لحالات معروفة معينة.

فالنظر الأول « نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما »[2]؟

وأما النظر الثاني فهو «نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع

---

[1] انظر الموافقات ٩٨/٤، بتعليقات الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة ، دت.

[2] المصدر نفسه ٩٧.

عليه من الدلائل التكليفية...» وهو نظر «فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص... فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف...»[(١)] .

ومما يدخل في هذا الباب مراعاة الإمكان، أي تقديرها ما يمكن وما لا يمكن، وتقدير حدود الإمكان فيما هو ممكن. ذلك أن التكليف الشرعي يدور مع القدرة والإمكان وجوداً وعدماً وقدراً. وإذا كان (الميسور لا يسقط بالمعسور) فإن (المعسور لا يُلحق بالميسور). وتمييز ما هو مقدور مما ليس بمقدور، وما هو معسور مما هو ميسور يحتاج إلى دراية بالواقع وأهله.

والمقصود عندي هو أن الفقيه المجتهد لكي يتمكن من تحقيق المناط، سواء في مستواه العام أو في مستواه الخاص، لا بد له أن يكون عارفاً خبيراً بصيراً بالواقع الذي فيه يجتهد وفيه يفتي، ولا بد له أن يستحضره ويأخذه بعين الاعتبار وهو يجتهد ويفتي.

---

(١) انظر الموافقات ٤/٩٨، بتعليقات الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، دت .

٢ – اعتبار المآل:

ومعناه النظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوى.

وإذا كان تحقيق المناط يقتضي معرفة ما هو واقع، فإن اعتبار المآل يقتضي معرفة ما هو متوقع، أي ما ينتظر أن يصير واقعاً. ومعرفة ما هو متوقع لا تأتي إلا من خلال المعرفة الصحيحة والدقيقة بما هو واقع. ومن هنا فإن معرفة المآل، واعتبار المآل جزء من معرفة الواقع وثمرة من ثمراتها.

واعتبار المآل أصل أصيل في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرته وسيرة صحابته وخلفائه رضي الله عنهم. وعليه ينبني الأصل الآخر المعروف باسم (سد الذرائع). ولست هنا بصدد بيان صحة هذا الأصل وحجيته، ولا بصدد إيراد أدلته وأمثلته، فذلك قد تولاه غيري قديماً وحديثاً. ولكني أردت – فحسب – أن أبين وجهاً آخر من وجوه حاجة الفقيه إلى معرفة الواقع ومعرفة تداعياته ومآلاته، لتقرير الأحكام في ضوئها «وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[1] كما يقول الشاطبي.

---

[1] الموافقات ٤/ ١٩٤.

٣ - مراعاة التغيرات:

الواقع كالنهر الجاري الذي قيل عنه: (إنك لا تستحم في نهر مرتين). ففي كل مرة تستحم فيه، تكون في نهر جديد، أي ماء جديد غير الذي استحممت به سابقاً. وكذلك الواقع، ففي كل يوم، بل في كل لحظة، واقع جديد، يختلف كثيراً أو قليلاً عن سابقه.

نحن لا يعنينا الآن ما يعرفه الواقع في كل يوم وفي كل لحظة من تغيرات طفيفة وبطيئة، ولكن تعنينا التراكمات التي تتجمع من خلال تلك التغيرات الطفيفة والبطيئة. كما تعنينا التغيرات الكبيرة والعميقة التي قد تحدث أحياناً في وقت وجيز، وبعبارة أخرى: تعنينا التغيرات المؤثرة، سواء جاءت بطيئة أو سريعة.

هذه التغيرات إذا أصابت أموراً هي مناط لبعض الأحكام فلا بد أن تتغير تلك الأحكام التي تغيرت متعلقاتها.

وقد يكون من المفيد هنا التذكير بأن في العنصر البشري، وفي الحياة البشرية جوانب وصفات ثابتة لا تتغير، أو لا تتغير إلا تغيرات شكلية، وتبقى في جوهرها ثابتة. فهذه جوانب لا تنكر. ولأجلها كان لا بد من ثوابت تشريعية أيضاً. وليس هذا هو موضوعنا الآن.

الحديث الآن إنما هو عن الجوانب الأخرى، الجوانب المتغيرة والمتقبلة في حياة الناس. فهذه هي التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها ورصد تغيراتها، وتقدير حجم التغيرات، ومدى تأثيرها فيما بنيت

عليه الأحكام منها. وها هنا نتذكر تلك القاعدة التشريعية الجليلة التي صاغها ابن القيم رحمه الله بقوله: «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[1] .

فإذا ثبت أن الاعتبارات التي تغيرت، كانت هي مناط الحكم، وعليها ولأجلها وضع الحكم، فلا بد للفقيه أن يعيد النظر في ذلك الحكم، موازناً بين ما تغير وما جدَّ لتقرير الحكم الملائم للوضع الجديد وللحالة الجديدة، ذلك أن الحكم الذي وضعه الشرع، أو اجتهد فيه المجتهدون، لم يوضع للحالة الجديدة التي بين أيدينا.

وإذا كانت الشريعة قد أخذت بمبدأ النسخ، بين شريعة وأخرى، وفي الشريعة الواحدة، أفلا نعتبر بذلك ونستفيد من هذا النهج؟

طبعاً ليس لأحد من الناس، ولا لجماعتهم، حق نسخ شيء من الأحكام المنصوصة، ولكن أخذ العبرة من مبدأ النسخ يفيدنا في أن الأحكام الشرعية تأخذ بعين الاعتبار الظروف والأحوال التي تتنزل عليها وتطبق فيها، وأن التغيرات إذا أصابت ماله شأن ووزن في وضع الأحكام، مأخوذة أيضاً بعين الاعتبار.

ومما هو مسلم به في هذا الباب – على الأقل من الناحية المبدئية والنظرية – أن ما بني على أعراف وعادات، فإنه يتغير بتغيرها.

---

[1] أعلام الموقعين ٣/٣.

قال الشهاب القرافي: «الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت»[1] ثم قال يخاطب الفقيه المفتي: «ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجْرِهِ على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجْرِهِ عليه وأفتِهِ به دون عرف بلدك والمقرَّرِ في كتبك، فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[2] .

ولا يخفى هنا أن تغيير الأحكام المرتبة على الأعراف يتطلب أولاً إثبات كون الحكم إنما وضع لأجل ذلك العرف، ثم ثانياً أن يتغير ذلك العرف ويحل محله عرف آخر مخالف له. وكل من الأمرين يحتاج إلى نظر واجتهاد. قال القرافي رحمه الله: «وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد. وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وُجد أم لا»[3] .

وما قيل في الأحكام المبنية على الأعراف يقال في الأحكام المبنية على الأوصاف. فإذا تغيرت الأوصاف التي بنيت على الأحكام، فإن تلك الأحكام تصبح عرضة للمراجعة والتغيير. ومثال الخمر تتغير

---

[1] الذخيرة ١/١٧٦.

[2] الفروق ٢/١٧٦-١٧٧.

[3] المصدر نفسه ١٧٦.

أوصافها فتصير خلاً مثلاً، معروف في هذا الباب. وكذلك العكس، فكل مادة حلال إذا تغيرت صفتها حتى أصبح تناولها يسكر، تغير حكمها من الحل إلى الحرمة.

والاعتبار هنا إنما هو بالأوصاف الجوهرية التي عليها مدار الأحكام، فلا اعتبار للأوصاف الثانوية، أو الشكلية، غير المؤثرة. ومن هنا يتعين على الفقيه أن يكون خبيراً بالأشياء والأفعال. وما هو في أوصافها ومكوناتها جوهري مؤثر في وجود الحكم وتغيره، وما ليس كذلك، حتى لا ينخدع بالأسماء والأشكال. «ومعلوم أن التحريم تابع للحقيقة والمفسدة لا للاسم والصورة»[1] وعلى هذا فإن المال الذي يقدم ليحقق - ولو بعد حين - ما تحققه الرشوة يظل حراماً حتى لو قدم باسم الهدية أو باسم الجائزة، وحتى لو اتخذ هيئة الهدية والجائزة. وكذلك الشأن في البيوع الصورية التي تتخذ غطاءً للتعامل الربوي.

وعكس هذا أيضاً: المعاملة التي تكون في شكلها - وربما حتى في اسمها - معاملة ربوية (الأجل والزيادة) ولكنها في جوهرها وحقيقتها ليست كذلك، كما في الزيادة التي تقابل خسارة محققة ومحددة تكبدها الدائن، فهذه المعاملة ليست من الربا المحرم، بل فيها العدل والوفاء اللذان أمر الله بهما.

---

(1) ابن القيم: أعلام الموقعين ١١٦/٣.

ومن هذا الباب أيضاً كون عدد كبير ممن يعُدّون اليوم من أهل الكتاب، يهوداً أو نصارى، قد أصبحوا لا يؤمنون با لله ولا باليوم الآخر، ولا يؤمنون بالدين الذي ينتسبون إليه أصلاً. فهؤلاء ولو تسموا بأسماء أهل الكتاب ونسبوا إلى اليهودية أو النصرانية، لا يصح أن تُجرى عليهم الأحكام الخاصة بأهل الكتاب، لأن الصفات الأساسية التي بنيت عليها تلك الأحكام قد تغيرت. والكلام طبعاً فيمن عُرف عنهم التغير المذكور، وإلا فهم محمولون على ظاهرهم وغالب أمرهم.

والمقصود أن معرفة الواقع الذي يُجتهد فيه ويُجتهد له، والخبرة بأهله وبأحوالهم وأوصافهم وظروفهم، شرط لا بد منه للفقيه وللمجتهد وللمفتي.

* * *

القسم الثاني

أ. محمد جمال باروت

الاجتهاد
بين النص والواقع

الاجتهاد

بين النص والواقع

الأستاذ محمد جمال باروت

يعني الاجتهاد في الاصطلاحات الأصولية الإسلامية استفراغ الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. فما يحدّ مفهوم الاجتهاد تبعاً لذلك هو الاستنباط من الأدلة، وإن وسّع بعضهم هذا الحد فجعله يشمل تخريج أو تحقيق مناط ما تم استنباطه سابقاً.

ليس الاستنباط سوى آلية عملية الاجتهاد بوصفها عملية استنباط الأحكام الشرعية دون غيرها من أحكام اعتقادية أو أخلاقية. ولا يمكن فهم العلم الذي يضبطها أي (علم أصول الفقه) بمعزل عن فهم معنى الفقه كما يقول الغزالي في (المستصفى) فـ(الفقه) حسب رأي الغزالي هو: « العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي، ونحوي ومحدث ومفسر، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال

الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وكون العبادة قضاءً وأداءً وأمثاله»، في حين أن (علم أصول الفقه) ليس سوى العلم بـ « أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل »[1] ولقد سبقت هذه الأحكام تكوّن العلم الذي يضبط إنتاجها، (أي إن الفقه سبق تكون علم أصول الفقه). فلم ينشأ علم أصول الفقه إلا في القرن الثاني الهجري، حين وضع الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) قواعده الأساسية في (الرسالة) التي رواها عنه الربيع بن سليمان المرادي[2] .

حاول الشافعي في (الرسالة) أن يتجاوز الفوضى التشريعية الناجمة عن تفاقم الفجوة ما بين آليّتَيْ التفسير بالحديث والتفسير بالرأي. وقد برزت معالم هذه الفجوة منذ عصر الصحابة، إلا أنها لم تتطور إلى فجوة ما بين نموذجين فقهيين إلا في عصر الأئمة المجتهدين، ولا أدلُّ على هذه الفجوة ما بين النموذجين من قول ربيعة الرأي (توفي

---

[1] أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، دون تاريخ، يعني تخريج المناط استخراج علة الحكم التي لم يدل عليها نص ولا إجماع باتباع أي مسلك من مسالك العلة. وتحقيق المناط هو البحث في تحقق العلة الثابتة نصاً أو إجماعاً أو استنباطاً في واقعة غير التي ورد فيها النص. أي البحث عن وجود علة الأصل بعد ثبوتها ومعرفتها في الفرع .

[2] يرى الشيعة الاثنا عشرية أن الإمام الشيعي محمد الباقر بن علي زين العابدين هو مؤسس علم أصول الفقه، ثم جاء بعده ابنه الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق، وأمليا قواعده، ثم تم تبويب وترتيب مسائله لاحقاً .

١٣٦هـ) إنه وجد حلال أهل العراق حرام أهل المدينة وبالعكس. من هنا لم يكن مفارقة أن يمثل الشافعي في إطار هذه الفجوة «الوسط الذي التقى فيه أهل الرأي وأهل الحديث معاً»[١] .

مثلت (رسالة) الشافعي مفرقاً تأسيسياً حاسماً في تخطي أزمة الفقه الإسلامي تلك، وإعادة تأسيسه على أساس قواعد أصولية تضبط إنتاجها، ويشكل (النص) بمعناه الأصولي مرجعها الأساسي. فقد نقل الشافعي هنا لأول مرة الفقه في المجال الثقافي الإسلامي من إطار (الجبلّة والملكة) إلى إطار (الصناعة) أو (العلم) أو (القانون الكلي)، وغدت نسبته إلى علم أصول الفقه، في مفهوم هذا العلم عن نفسه، مثل نسبة أرسطو إلى علم المنطق[٢] على حد تعبير فخر الدين الرازي. إذ وضع القواعد الأصولية التي تضبط عملية الاجتهاد أو الاستنباط وتحدُّها، بعد أن كانت منثورةً ضمناً في الأحكام الفقهية. غير أن فاعلية (الرسالة) تجاوزت الفقه بحد ذاته إلى تقعيد أصول التفكير الإسلامي، وطرق فهم النص، بشكلٍ دفع بعضهم إلى أن يرى أن أهمية هذه القواعد في تكوين العقل العربي الإسلامي لا تقل عن أهمية « قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوُّن الفكر الفرنسي والعقلانية الأوربية الحديثة عامة»[٣] . إذ تحولت الصيغة

---

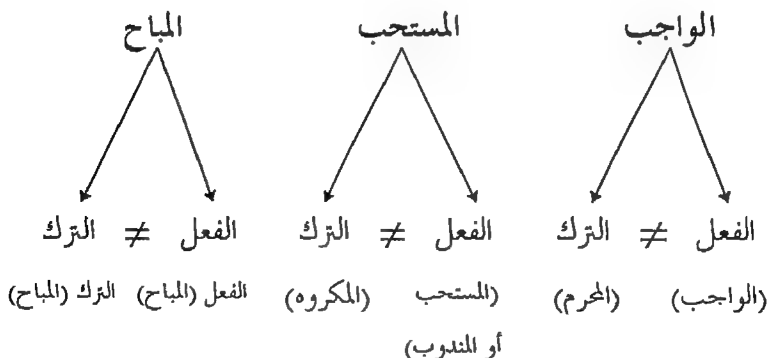
[١] محمد أبو زهرة، الشافعي، حياته وعصره ٧٥ – آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، مطبعة مخيمر، ط٢، ١٩٤٨م.

[٢] قارن مع أبو زهرة، المصدر السابق ١٧٩. تستخدم معظم الكتب أو الدراسات التي تبحث في الأصول دوماً هذه المقايسة ما بين عمل الشافعي وعمل أرسطو .

[٣] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ١٠٠، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

الشافعية التأسيسية لعلم الأصول إلى إطار منهجي معرفيٍّ أساسي يضبط بشكلٍ حاسم عمليات استنباط الأحكام في الفكر الإسلامي. من هنا لم يكن مفارقةً أن يغدو علم الأصول في المجال الثقافي الإسلامي (أم العلوم) أو (أعلى العلوم) بلغة الإمام الشاطبي. فقد كان دور الشافعي هنا على وجه الدقة دور (الإبيستمولوجي) أو العلومي في الفكر الإسلامي. فليس علم أصول الفقه في أبسط تعاريفه سوى العلم بـ « القواعد التي يُتوسَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة». وليس الأصولي في كثير من الوجوه سوى ما نعنيه اليوم بـ(الإبيستمولوجي) أو العلومي الذي لا يُعنى بالأحكام الفقهية بل بقواعد استنباطها. وتتضح الطبيعة المنهجية والميتودولوجية والمعرفية الإبيستمولوجية لعمل الأصولي من خلال مقابلته بعمل الفقيه. فإذا كان الأصولي والفقيه يلتقيان في الغرض أو الغاية، أي في التوصل إلى الأحكام الشرعية العملية، فإن الأصولي متميز عن الفقيه: يبحث الأصولي عن الأدلة الإجمالية من حيث دلالتها على الأحكام الجزئية منها، في ضوء القواعد الأصولية وإحاطته بالأدلة الإجمالية. يبين الأصولي مناهج الوصول وطرق الاستنباط بقدر ما يستنبط الفقيه الأحكام العملية في ضوء القواعد الأصولية. يبحث الأصولي إذن في الأدلة الإجمالية أو الكلية بقدر ما يطبق الفقيه قواعدها على الأدلة الإجمالية حتى يصل إلى معرفة الحكم

الشرعي[١] . إن التجريد هو سمة الأصولي، فهو ينظر إلى الأفعال أو الوقائع في ضوء مفاهيم الواجب والمندوب والمتروك والمكروه والمحظور الكلية. فلا تخرج الأحكام الشرعية المضبوطة هنا صورياً أو كلياً أو تجريدياً في سائر الأحوال عن ثلاث دوائر متمايزة غير متداخلة[٢] : فدائرة الواجب تشمل الواجب فعله (الواجب) والواجب تركه (المحرم)، ودائرة المستحب تتضمن المستحب فعله (المندوب أو المستحب)، والمستحب تركه (المكروه)، ثم أخيراً دائرة المباح التي تشمل المباح فعله والمباح تركه. وذلك كما يوضحه المخطط الآتي:



(١) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه ١٢، مكتبة القدس - مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧، قارن مع عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه ١١-١٢، دار القلم، الكويت، ط١٥، ١٩٨٣م.

(٢) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة ١٨٨-١٨٩، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

لقد تميزت كتب الأصول بوعي تام لطبيعة علم الأصول الإبيستمولوجية والمنهجية. إلا أن محمد عابد الجابري كان أول من أعاد في (تكوين العقل العربي)[1] صياغة هذا الوعي بمصطلحات (الإبيستمولوجيا) المعاصرة ومفاهيمها. كان الشافعي إذن أصولياً بالمعنى الإبيستمولوجي للأصولي، فتميزت قواعده الأصولية بسمات العموم والكلية والتجريد، التي ليست في وجه أساسي من وجوهها سوى سمات علم أصول القانون، وهو ما يعني تحول علم أصول الفقه مع الشافعي إلى جهاز مفهومي يحكم إنتاج الأحكام الفقهية، فيترتب بالتالي على كل قاعدة أصولية فقه أو حكم شرعي عملي بقدر ما يعني في المقابل إمكانية استنباط الأصول أو القواعد الإبيستمولوجية من الأحكام الفرعية، نظير استنباط الأصوليين الحنفيين قواعدهم الأصولية من أحكام أبي حنيفة النعمان الذي لم يقم بتصنيف أصوله وتقعيدها نظرياً على غرار ما قام به الشافعي. ويكمن هنا أساس تصنيف المنهج الأصولي ما بين طريقة المتكلمين (الشافعية) التي تقرر القواعد الأصولية في شكلها المجرد عن الأحكام الفقهية، وبين طريقة الفقهاء الحنفية التي تستخرج القواعد الأصولية من الأحكام الفقهية الفرعية، وتجمع تلك الأحكام تحت قواعد كلية عامة، مع أن الشافعي كان خصماً لعلم الكلام ودعا إلى ضرب أصحابه بـ(الجريد) بقدر ما اعتبره أبو حنيفة (فقهاً أكبر). ولم تنفِ خصومة الشافعي الشديدة علم الكلام أن يستخدم المتكلمون

---

[1] الجابري، مصدر سبق ذكره، ٩٩-١٠٦ .

الأشاعرة قواعده الأصولية، وأن يعيدوا تأسيسها في مجال العقيدة أو أصول الدين، بشكلٍ غدا فيه هذا التأسيس حاسماً في تحديد الصورة النهائية للكلام الاعتقادي الإسلامي. فكان ما فعله الأشعري في الحقل السني لأصول الدين (العقيدة) هو نفسه ما فعله الشافعي في حقل أصول الفقه (الشريعة). ولم يكن ذلك ممكناً لولا أن علم أصول الفقه الذي استثمر أساساً المنهجيات السائدة في عصره، قد غدا منذ لحظة تأسيسه في ثقافةٍ إسلامية فائقة الحيوية والاضطراب علم أصول التفكير بالنص وفهمه. بكلامٍ آخر: واجه الشافعي ما بين علم أصول الفقه (الشريعة) وعلم أصول الدين (العقيدة)، في الوقت الذي حكمت فيه (أصوله) التفكير الاعتقادي الإسلامي. وربما رأى الشافعي – وهو الذي يهدف أساساً إلى تجاوز أزمة التشريع بتقعيد أساسه في الجدل الكلامي جزءاً من الأزمة، إذ كانت المواقف الكلامية الاعتقادية مواقف سياسية في جوهرها.

نتج عن ذلك إخضاع (الهيرمونيتيقا Herméneutique) الإسلامية الحيوية يومئذ بطرق تفسيرها وتأويلها إلى علم أصول الفقه، الذي يُعنى بإنتاج الأحكام الشرعية العملية دون غيرها من أحكام اعتقادية، مع أنه يثوي فيها ويترتب عليها بالضرورة نتائج اعتقادية وأخلاقية، إذ إن ميدان تلك الأحكام هو السلوك أو المجتمع. من هنا لم تعنِ مواجهة الشافعي ما بين علم أصول الفقه (الشريعة) وعلم أصول الدين (العقيدة) التعارض ما بين العلمين بقدر ما أدت فعلياً إلى أن يخضع أقطاب المتكلمين إلى علم أُصول الفقه، ومعاييره

الإبيستمولوجية البيانية والتفسيرية والقياسية النصية. بكلامٍ آخر غدت هنا أصول التفكير العقيدي محكومة بأصول التفكير الفقهي وقواعده. وغدت الهيرمونيتيقا التي يشكل التأويل عنوانها الأساسي خاضعة للمنهج التفسيري البياني، الذي يحول التأويل نفسه إلى شكلٍ من أشكال التفسير المضبوط بقواعد البيان لـ(مثال سبق).

أخذ علم أصول الفقه تبعاً لطبيعته المنهجية المعرفية شكلاً تجريدياً، وكان أكثر العلوم الإسلامية إيغالاً بالتجريد إلى درجة تدفع حسن حنفي في دراسته (مناهج التفسير: بحث في علم أصول الفقه) إلى إثباته كعلم مستقل عن الأحداث والظروف التي نشأ فيها، وإمكانية ولادته بمعزل عنها، في حين أن دراسة عبد المجيد الصغير (الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة)، تتمحور برمتها حول تاريخية هذا العلم من منظورٍ إسلامي، وكشف جدلية الإبيستمولوجي والسياسي، المعرفة والسلطة الثاوية في قواعده النظرية التجريدية[1] ، إذ لا يمكن أن تفهم هذه القواعد لدى الشافعي حق الفهم بمعزل عن الصراعات الحادة المتراكبة ما بين أهل الرأي وأهل الحديث في مجال الفقه والشريعة، وما بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة في مجال العقيدة، وما بين الصراع الشعوبي العربي-الفارسي خاصة، الذي تمفصل مع مستوى الصراع الاجتماعي، واتخذ في الغالب شكل

[1] الصغير، مصدر سبق ذكره، ٧-٣٩ . قارن مع مناقشته لدراسة حسن حنفي، (مناهج التفسير: بحث في علم أصول الفقه) (بالفرنسية) مقدمة برانشفيك، القاهرة ١٩٦٥م.

الصراع الفكري الديني، وتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية[١] . يمكن القول تبعاً لذلك: إن العوامل التاريخية من اجتماعية وسياسية قد لعبت دوراً أساسياً في تكوين الغائية الإيديولوجية الثاوية في وظيفة علم أصول الفقه بقدر ما اتخذ هذا العلم تبعاً لطبيعته المنهجية والإبيستمولوجية والنظرية شكلاً تجريدياً. فتنخلع قواعد التفكير الأصولي هنا عن الشروط التاريخية المحددة التي حكمت تكونها، وتتطور في شكلٍ تجريدي هو شكل علم العلم أو الإبيستمولوجيا.

تلقى المجال الفقهي الإسلامي النموذج الشافعي الأصولي، ولم يخالفه في الأدلة الأربعة التي قررها وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، باستثناء الفقه الشيعي (الجعفري) بصورة أساسية، الذي يستبدل بحكم تأثراته الاعتزالية العقل بالقياس، مع أن بعض آليات استنباطه تدخل فعلياً في مجال القياس، ولاسيما في مجال قياس الأولى[٢] وإن لم يسمِّه قياساً. بكلامٍ آخر حكمت الصيغة الشافعية لعلم الأصول النموذج الأصولي الإسلامي، وحدَّدت بلغةٍ ألسنية جملته الأساسية Phrase de base، وغدت بلغة توماس كون نموذجاً إرشادياً Paradigme[٣] ، تضطلع بوظيفة الإطار المرجعي المعترف به

---

[١] نصر حامد أبو زيد، الإيديولوجيا الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي، ندوة (غرامشي وقضايا المجتمع المدني)، ٢٨٨ مؤسسة عيبال، قبرص، ط١، ١٩٩١م.

[٢] قياس الأولى هو: القياس الذي تكون فيه علة الفرع أقوى منها في الأصل، فيكون ثبوت حكم الأصل للفرع أولى من ثبوته للأصل بطريقة أولى.

[٣] للتفصيل يمكن العودة إلى: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة ١٦٨، ك١ ١٩٩٢م.

في المجال الأصولي. تقترب هنا الأدلة الأخرى التي لم يقعّدها الشافعي أو لم يعتبرها في أدلته من استبدالاتٍ للجملة الأساسية. فهي أدلة تتعلق بالأصول الأخرى للتشريع، إذ إن النموذج الأصولي هو نموذج تشريعي، فيقترب -من حيث اضطلاعه بإنتاج الأحكام الشرعية العملية- في كثير من الوجوه من علم أصول القانون. إن المشترك هنا ما بين علم أصول الفقه وعلم أصول القانون هو قيامهما على مجموعة القواعد الأصولية، أو القانونية العامة والمجردة والإلزامية، التي تحكم استنباط الأحكام المطبقة على الوقائع. فالأحكام المستنبطة لا تكون في حد ذاتها قواعد قانونية أو أصولية[1] بقدر ما هي نتاج تشغيل تلك القواعد. وإذا كانت المدنية الإسلامية قد انفردت عن سائر المدنيات التي سبقتها، بقيام الأحكام القانونية التفصيلية فيها على أساس علم أصول فقه أو علم أصول قانون، فإن النموذج الأصولي الذي أضفى عليها هذه المزية هو نفسه الذي غدا عائقاً معرفياً أمام تطورها. وهو ما يظهر وجه أساسي له في إغلاق باب الاجتهاد.

* * *

يعدّ القرن الرابع الهجري في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية قرناً ذهبياً بلغة آدم متز الذي يصفه بـ« عصر النهضة في الإسلام »[2].

---

[1] د. محمد محمود عبد الله، المدخل إلى علم القانون أو النظرية العامة للقانون ١٦-٢٤، مطبعة الداوودي، دمشق ١٩٨٣م.

[2] آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيدة، ط٢، القاهرة ١٩٤٧م.

فقد كان منصة الذروة في الخط البياني من حيث التراكم المعرفي عند أهم الحقول والمجالات العلمية والثقافية، ولاسيما في مجال علم أصول النحو الذي بلغ قمة نضجه في هذا القرن، وأصبح في مجال المعارف اللغوية البديل المكافئ لعلم أصول الفقه في مجال المعارف الفقهية[١] . إلا إن هذا القرن يعدّ من منظور الاجتهاد وإشكالياته قرن جمود التفكير الأصولي وانغلاقه في مدوناتٍ فقهية مذهبية مغلقة ونهائية. فلم يبق من المذاهب الاجتهادية المطلقة التي قيل: إن عددها قد بلغ نحو خمس مئة مذهب[٢] إلا أربعة مذاهب في المجال السني هي المذاهب: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، مع أن الأئمة الكبار الذين تنتسب إليهم هذه المذاهب، لم يقدموا أنفسهم بوصفهم أصحاب مذاهب نهائية محددة بل بوصفهم مجتهدين مطلقين مستقلين في أدلتهم. كان هذا القرن الذي توافر على عدد من المجتهدين (المنتسبين) و(المخرِّجين) الذين قاموا بتنمية المذاهب وتحريرها، قرن تقعيد التمايزات المذهبية الإسلامية في مذاهب أو مدارس فقهية، ليس في المجال السني وحسب، بل وفي المجال الشيعي، الذي أخذت مذاهبه تتمايز وتستقل عن بعضها طرداً مع غيبة الإمام الثاني عشر، ودخوله منذ عام (٣٢٩-٩٤٠م) في ما يعرف في الحوليات الشيعية بـ(عصر الغيبة الكبرى). وقد اكتمل تمايز المذهب الشيعي الاثني عشري عن المجال الشيعي العام مذهبياً تحديداً في هذا القرن الذي شهد أكبر

---

[١] عبد الله المسدي، التوحيدي وسؤال اللغة ١٤/١٣٤، العدد الثالث، خريف ١٩٩٥م.

[٢] أحمد أمين، ظهر الإسلام ٢/٦، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٩٦٩م.

عملية تدوين للمصنفات والأصول الشيعية، مثل (الكافي في أصول الدين) للكليني المتوفى سنة (٣٢٩هـ)، و(من لا يحضره الفقيه) لمحمد ابن بابويه القمي (الصدوق) المتوفى سنة (٣٨١هـ)[١] . إذ شهد (الاجتهاد) على الأصول الشيعية الاثني عشرية هنا في هذا القرن تطوراً نوعياً هاماً، من خلال الشيخ محمد بن محمد بن الجنيد الإسكافي (توفي سنة ٣٨١هـ) في كتابيه (تهذيب الشيعة) و(الأحمدي)، والشيخ الحسين علي بن أبي عقيل العماني الحذاء، لتبلغ ذروتها في عهد الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري (توفي سنة ٤١٣هـ)[٢] . وتم في إطار هذا التطور ترسيم أولى معالم الصراع اللاحق ما بين المدرستين (الأخبارية) التقليدية التي تقترب من مدرسة أهل الحديث والمدرسة (الأصولية) الاستنباطية الاجتهادية التي تنتمي إلى نمط الاجتهاد المطلق.

لعب الاستملاك السياسي للمذاهب دوراً مهماً في تبلورها. وعلى الرغم من أنَّ فكرة تبني مذهب رسمي للدولة لم تكن جديدة، إذ سبق للخليفة العباسي أبو جعفر المنصور أن عرض على الإمام مالك بن أنس فكرة اتخاذ (الموطأ) قانوناً عاماً للدولة، فإن الطلب البيروقراطي العسكري اشتد في هذا القرن على المذاهب الفقهية

(١) قارن مع محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة ٧٤-٧٦، دار الريس، لندن ١٩٩٤م.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد في الإسلام، مجلة الاجتهاد، العدد التاسع ٤٦، السنة الثالثة، خريف ١٩٩٠م.

كأدواتٍ إيديولوجية لبسط هيمنة السلطان أو أمير الأمراء أو حتى الأمراء المحليين في مواجهة الخليفة أو في دعمه. من هنا تأسس لأول مرة في هذا السياق ما يمكن تسميته بمدارس الدولة وكلياتها المذهبية والحقوقية، التي باتت تخرِّج مديري البنيات الفقهية المذهبية، الذين يحرسون تماميتها وكماليتها. فقد أخذت العلاقة ما بين الخليفة وسلطانه المتغلب أو أمير الأمراء أو السيد العسكري - البيروقراطي الفعلي تقترب هنا في كثيرٍ من الوجوه، من شكل العلاقة ما بين البابا والإمبراطور في الإمبراطورية الرومانية المقدسة في الغرب. فـ« ليس للخليفة إلا مجرد الاسم » ولم يعد يملك من السلطة إلا اسمها الرمزي فـ(لا أمر له ولا شيء ولا وزير)[1] . وتم في السياق نفسه (تسنين) سلطة الخلافة المذاهب السنية المعترف بها، وارتبط ذلك بشكلٍ أساسي بالخليفة العباسي القادر (استخلف سنة ٣٨١هـ) حين أمر بحصر العمل الفقهي في المذاهب السنية الأربعة، فوضع له الماوردي الشافعي كتاب (الإقناع)، كما صنف أبو الحسين القدوري الحنفي مختصره المعروف بـ(متن القدوري)، وصنف عبد الوهاب بن محمد ابن نصر المالكي مختصراً آخر، ولم يعرف من صنّف له على مذهب أحمد. وحازت هذه المصنفات على اعتراف القادر بها، الذي قصر العمل على مذاهبها[2] . ثم تم إلزام علماء المدرسة المستنصرية

---

[1] ابن الأثير، الكامل: ٦/٣١٥، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٣. قارن مع متز، مصدر سبق ذكره.

[2] ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١٥/٤٢، ط٢، أورده شمس الدين، المصدر السابق.

بإغلاق باب البحث والنظر والاقتصار على كتب السابقين وتقليد آرائهم، وذلك بهدف تطويق أي رأي سياسي معارض تحت ستار الاجتهاد والرأي.

ظهر الإسلام منذ القرن الرابع الهجري، تبعاً لقانونيات تمذهبه، وتوظيفها السياسي، وسيطرة التقليد على التفكير الفقهي الإسلامي، وكأنه ليس إطاراً لمدارس فقهية فرعية، بل إطار لـ(أديان) إسلامية. بكلام آخر، وفي ضوء منظورٍ (أنثروبولوجي) للإسلام، سادت عملية «تحريم الانتقال من مذهب إلى مذهب، وكأنه انتقال من دين إلى دين»[1] . و« عدَّ من ينتقل من مذهب إلى مذهب مرتكباً جريمة»[2]، حتى في مجال الأحوال الشخصية، فتم الاختلاف في حكم تزوج الحنفية بالشافعي وقال بعضهم: « لا يصح لأنها يشك في إيمانها، وقال آخرون يصح قياساً على الذمية »[3] ، وأصبح محراب الجامع الأموي في دمشق أربعة محاريب تبعاً للمذاهب الأربعة. وتحدث سليمان الطوفي الذي عاش بين القرنين السابع والثامن الهجريين عن (التشاجر والتنافر) ما بين المذاهب حتى إن والياً حنفياً كان يرى المسجد الوحيد للشافعية ويقول دوماً: (أما آن لهذه الكنيسة أن تغلق)، و(حتى بلغنا أن أهل جيلان من الحنابلة إذا

---

[1] أحمد أمين، مصدر سبق ذكره ، ٥٦

[2] أمين، المصدر السابق، ٦

[3] سيد سابق، فقه السنة ١٣/١، ج١، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ.

دخل عليهم حنفي قتلوه وجعلوا ماله فيئاً)[١]. فإذا كان الإسلام في منظور إصلاحيٍ إسلامي علمانياً بطبيعته، بمعنى أنه ينفي أي توسط ما بين المؤمن (المكلّف) وربه، فإنه أنتج هنا في طبيعته الأنتروبولوجية المحددة تاريخياً، نوعاً إسلامياً مميزاً عن سلطة كهنوتية تضطلع بإدارة المدونات الفقهية المغلقة. إذ غدت الشريعة بتعبيرٍ صائب لسيد سابق هي « أقوال الفقهاء وأقوال الفقهاء هي الشريعة »[٢] ، وغدا الشيطان شيخ من لا شيخ له، كما غدا (المريد ما بين شيخين كالمرأة ما بين رجلين). و لم يكن تمأسس هذا النوع من السلطة شبه الكهنوتية، إلا نتاجاً -في وجه من الوجوه- لعملية إغلاق المدونة الفقهية الإسلامية، واكتمالها، وتنظيم تراتبية مديريها أو طبقاتهم.

آل علم الأصول هنا بوصفه عقلاً مكوِّناً إلى منظومة قواعد فقهية تتألف من أحكام متشابهة، ويحكمها قياس أو جامع فقهي واحد، أي إنه آل إلى منظومة عقل مكوَّن. تنتمي هذه المنظومة الأخيرة بطبيعتها إلى الفقه وليس إلى علم أصول الفقه، أي إلى العقل المكوَّن وليس إلى العقل المكوِّن. إننا نستنتج من ذلك كله أن عملية الاجتهاد لم تتوقف في القرن الرابع الهجري، بل اكتملت وبلغت نهايتها أو ذروتها. يكمن هنا في نظرنا المضمون الأساسي لسد باب الاجتهاد

---

[١] رسالة الطوفي في رعاية المصلحة ١١٥، أعاد نشرها عبد الوهاب خلاف في مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٥م.

[٢] سابق، مصدر سبق ذكره ١٣

وإغلاقه، مع أنه لم يغلق بقرار أو إرادة مجمعية فقهية أو رسمية. لقد كان التمذهب بكلامٍ آخر أعلى الإنتاجات الفعلية الفقهية للنموذج الأصولي بقدر ما استنفدت فاعلية هذا النموذج في هذه الإنتاجات والأحكام. لكأن ذروة الفعل الحضاري الإسلامي كانت نهايته واكتماله. من هنا لم يكن مفارقةً تبعاً لهذا الاكتمال أن يسود التقليد الذي هو أساساً قبول بلا حجة، وأن يتم تبديع النظر والبحث وتحريمهما. وهو ما يفسر اقتراب المدونة الفقهية الإسلامية من مدرسة الشرح على المتون L'école de L'éxègèse[1] ، التي تقوم على مبدأ أن تفسير النصوص يجب أن ينطلق كلياً من هذه النصوص، وأن يتقيد بها مفسرها تقيداً مطلقاً، دون الاعتناء بروح التشريع أو مقاصده الأساسية.

سمح إغلاق هذه المدونة بتصنيف المجتهدين وفق درجة الاجتهاد أو الاستنباط في طبقات متدرجة[2] يمكننا إعادة تنميطها في ثلاثة أنماط أساسية هي نمط المجتهد المطلق (المستقل)، والمجتهد المنتسب، والمجتهد في المذهب. فالمجتهد المطلق في الشرع هو المجتهد المستقل في سبل استدلاله مثل الأئمة المجتهدين الذين عُدّوا من أصحاب المذاهب، والمجتهد المنتسب هو المجتهد الذي يلتزم بالمجتهد المطلق في الأصول إلا

---

(١) محمد محمود عبد الله، المدخل إلى علم القانون، مصدر سبق ذكره، ١٤٢-١٤٤

(٢) انظر تصنيف أبو زهرة لطبقات المجتهدين في أصول الفقه ٣٨٩-٣٩٩، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة ١٩٥٧م.

١ - المجتهد في الشرع ٢- المجتهد المنتسب ٣ - المجتهد في المذهب ٤ - المجتهد المرجح ٥- الحافظ ٦- المقلد .

أنه يختلف عنه في الفروع، ويمكنه أن يجتهد فيها بشكل مطلق، فيمثل اجتهاده وجوهاً لمذهب إمامه في المسائل الفرعية التي لم يحكم الإمام أو المجتهد المطلق فيها. والمجتهد في المذهب هو المجتهد المقيَّد بأصول المذهب وفروعه، فيقتصر اجتهاده على ما لا حكم لإمامه فيه، بهدف ما اصطلح على تسميته بـ(تحقيق المناط) أو (الترجيح) ما بين الأحكام لدليل أو مصلحة. إنه المجتهد المرجِّح الذي وصف أحمد أمين نوعه الاجتهادي بـ « النوع الوضيع الذي يسمى اجتهاد مذهب»[1]، مع أنه يتميز في إطار نسبية الاجتهاد، وتراتبية درجاته أو طبقاته، بضربٍ منه في استخراج العلل ومناط الأحكام، إلا أنه لا يتجاوز إطار المذهب، بل يقتصر على معرفة ما رجح، وترتيب درجات الترجيح على حسب ما قام به المرجِّحون. وإذا كان الحنابلة قد انفردوا نظرياً بتقرير فتح باب الاجتهاد المطلق، ووجوبه إلى يوم القيامة، انطلاقاً من الحديث الذي ينص على أن « الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها » أو ما يسمى بـ(مجدد القرن)، فإن معظم العلماء أجمعوا على سد باب الاجتهاد المطلق المستقل والقول بجواز انقطاعه، مع أن بعضهم أوجب ألا ينقطع نمط المجتهد في المذهب. ومن هنا امتد إغلاق باب الاجتهاد فعلياً ليس إلى باب (التخريج) أي باب استنباط أحكام الواقعات التي لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها وحسب، بل وأيضاً إلى باب (الترجيح) نفسه في آراء الإمام ومواقفه الفقهية. فلم يعد ممكناً

---

(١) أمين، مصدر سبق ذكره ١٣

التفكير في الأقوال المختلفة بل معرفة الراجح فيها، والامتثال لحواشيه.

تعبر نهائية المدونة الفقهية المذهبية الإسلامية إذن في نظرنا عن استنفاد فاعلية النموذج الأصولي التشريعية واكتمالها. فلم تعد هذه المدونة بحكم تقليدها وامتثالها بحاجةٍ أصلاً إلى هذا النموذج الذي تتحدد وظيفته المنهجية المعرفية الأساسية بتقعيد عملية الاجتهاد. وهو ما يفسر -ما خلا استثناءات محدودة- جمود البحث الأصولي، وتحوله إلى نوعٍ من مختصرات معقدة ومستغلقة للمختصرات، إلى درجة تدفع الشيخ محمد الخضري الذي كان يدرس مادة أصول الفقه في كلية غوردون في السودان إلى وصف ألغازها بأنها (تكاد لا تكون عربية المبنى) وأن فهم (المراد) منها مثل (فتح المعميات)[1] . حتى كأنها (ما ألفت لتفهم) ومن هنا «لا تكاد تفهم وحدها لذلك احتاجت إلى الشروح، واحتاج الشرح إلى حاشية، كحاشية ابن عابدين». ولا أدلَّ على جمود التفكير الأصولي من أن تدريس علم الأصول في الأزهر، قد انحصر قروناً طويلة حتى أوائل القرن العشرين بكتاب (جمع الجوامع) بشرح المحلى[2] الذي يصفه الشيخ محمد الخضري بأنه « عبارة عن جمع الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئاً

---

[1] الشيخ محمد الخضري، أصول الفقه ١٠-١١، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط٢، ١٩٦٢م.

[2] عبد الله دراز (محقق)، مقدمة: الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي ١٦/١

قارئاً ولا سامعاً، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد»[١] . فلقد غدا علم الأصول بتعبير للشيخ محمد الخضري أيضاً « أثراً من الآثار »[٢] .

حمل النموذج الأصولي المغرق بتجريديته في داخله عائقه المعرفي الممثل بالقياس أو الاستدلال التمثيلي. إذ اختزل الشافعي مؤسس هذا النموذج الاجتهاد نفسه إلى القياس، فقرر في (الرسالة) أن القياس والاجتهاد «هما اسمان لمعنى واحد» وأن «الاجتهاد القياس»[٣] ، وأن القياس «لا يحل والخبر موجود»[٤] . مع أن الغزالي (الشافعي) سيعتبر في المستصفى أن قول بعض الفقهاء بـ«القياس هو الاجتهاد»، -والواقع أنه قول الشافعي وليس قول الفقهاء- (خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس)[٥] . صحيح أن القياس نمّى الطاقات الفقهية الاجتهادية، وطورها من الفقه الواقعي إلى الفقه الافتراضي أو التقديري، إلا أنه غدا مع إغلاق المدونة الفقهية المذهبية عبئاً عليها، إذ إن الضبط القياسي بلغة محمد أبو زهرة مقيد للفقه الذي يكثر فيه التفريع «فإذا جاء الفقيه، وابتلي بحوادث وجد النصوص المذهبية

---

[١] الخضري، مصدر سبق ذكره ١٠-١١، قارن مع دارز، المصدر السابق ١٥

[٢] الخضري، المصدر السابق ١١

[٣] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة ٢٠٦، (تحقيق محمد سيد كيلاني)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط١، ١٩٦٩

[٤] المصدر السابق، ٢٥، ٢٦٢

[٥] الغزالي، المستصفى ٢/٢٢٩، مصدر سبق ذكره.

القياسية قائمة، وقد تكون غير مناسبة للزمان فتقف محاجزة بين الفقيه والإفتاء بالصالح»[١] . ترتد إنتاجية القياس إلى آليته التمثيلية الاستدلالية، التي يسميها الفلاسفة بالقياس التمثيلي، والمتكلمون بقياس الشاهد على الغائب، والأصوليون بقياس الفرع على الأصل. وما يهمنا هنا قياس الأصوليين، مع أنه يختلف بنيوياً عن قياس النحويين والمتكلمين، فيعني بالتعريف إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه للاشتراك بينهما في علة الحكم. تخضع أنواع القياس تبعاً لذلك إلى مدى ضعف العلة المشتركة أو قوتها ما بين الفرع والأصل، وإذا كان طه عبد الرحمن يجادل في الوظيفة الاستكشافية للقياس ويدافع عنها[٢] في حين يعدّه الجابري «أضعف أنواع الاستقراء»[٣] ، فإن الطاقة الاستكشافية للقياس الفقهي محدودة، إذ إنها مقيدة بنوع من أنواع فهم (مغلق) للنص أو بـ(مثال سابق)[٤] على حد تعبير الشافعي في (الرسالة). بكلامٍ آخر لا يثبت القياس الفقهي هنا حكماً بل يكشف عن حكم ثابت للمقيس (الفرع) من وقت ثبوته للمقيس عليه (الأصل) لوجود

---

[١] محمد أبو زهرة، ابن حنبل: حياته وعصره - آراؤه وفقهه ٣٥٥، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧

[٢] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ٣٤٦-٣٤٧، المركز الثقافي العربي، الرباط - بيروت، ط٢، دون تاريخ.

[٣] للتفصيل انظر: الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ١٣٧-١٧٣. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٩٠

[٤] الشافعي، الرسالة، مصدر سبق ذكره، ١٧

علة الحكم فيه، كما هي موجودة في المقيس عليه، وغاية ما في الأمر أن ظهور الحكم في المقيس تأخر إلى كشف المجتهد عن وجود علة الحكم، وبيان اشتراك المقيس والمقيس عليه فيهما، فيظهر أن الحكم فيها واحد[1] . وبلغة عبد الوهاب خلاف إن «القياس مظهر لا مثبت» فـ«لا يثبت ولا يضع حكماً في الفرع من عنده، وإنما يظهر أن حكم الأصل الذي ورد فيه النص ليس قاصراً على واقعة النص، وإنما هو حكم فيها، وفي كل واقعة تحققت فيها علته»[2] . ليست الأحكام هنا إلا نصاً أو حملاً عليه بالقياس في ضوء آلية قياس الفرع على الأصل التمثيلية. لا يفارق حكم الفرع هنا حكم الأصل لأن أثر القياس هو تعدية الحكم من محل إلى محل. بكلامٍ آخر: القياس في نظرية النموذج الأصولي للنص هو تفسير للنص، لا يعدو تفسيره الذي يتمحور حول وسائل فهمه وبيانها أكثر مما يتمحور حول مقاصده، ومع أن ابن تيمية يتخطى نسبياً المسالك اللغوية الضيقة للعلل، ويأخذ المقاصد بعين الاعتبار في استدلاله التمثيلي، فإن تصوره لـ(القياس الحق) أو (الصحيح) لا يعدو قياس الطرد (الجمع بين المتماثلين) وقياس العكس (التفريق بين المختلفين)، أي إن العلة الفقهية تعمل طرداً وعكساً. فالقياس الفاسد هو تبعاً لذلك الذي لا يتحقق فيه التماثل في العلة.

---

[1] عبد الكريم زيدان، مصدر سبق ذكره، ١٩٥

[2] عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، جامعة الدول العربية ٢٢، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٥

لم يغب مفهوم المقصد بالطبع عن علماء الأصول، إلا أنه كان مهمّشاً ومحدود الحضور في الجهاز المفاهيمي الأصولي، فانشغل النموذج الأصولي (التقليدي) بقواعد الفهم والبيان اللغوية للنص أكثر مما انشغل بمقاصد هذا النص، وهو ما يفسر هيمنة تصنيف القواعد اللغوية في علم الأصول على القواعد الأخرى. يختصر عبد الله دراز هذه الإشكالية بلغةٍ بسيطة وصائبة في آن، في أن هناك ركنين لاستنباط أحكام الشريعة هما: علم لسان العرب وعلم أسرار الشريعة ومقاصدها. وقد انشغل الأصوليون بالركن الأول في حين «أغفلوا الركن الثاني إغفالاً»[١] . لم يكن تهميش (المقصد) نتاج تصميم مسبق لعلماء الأصول بقدر ما كان نتاج آليات النموذج الأصولي التمثيلية التي ماهت ما بين الاجتهاد والقياس. من هنا لا يرد المقصد في هذا النموذج إلا عبر إشارة في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها. يصبح المقصد هنا تابعاً للقياس في إنشاء الأحكام الشرعية العملية[٢] . وهو ما سبق لأبي زهرة أن لاحظه حين أشار إلى أن علماء الأصول منذ الشافعي لم يتجهوا إلى بيان المقاصد بقدر ما وقفوا عند الوسائل[٣] التي باتت تطلب لذاتها وليس لما وراءها فيرى الطاهر بن عاشور في ضوء

---

[١] دراز، مصدر سبق ذكره، ١٠-١١

[٢] المصدر السابق، ١١، قارن مع الصغير، مصدر سبق ذكره، ٤٦٩-٤٧١

[٣] أبو زهرة، الشافعي، مصدر سبق ذكره، ٣٧٢-٣٧٣

مفهومه للمقاصد كعلم أصولي جديد «أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول مصدر استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بوساطة القواعد». ومن هنا أدت عبادة الوسائل على حساب المقاصد، إلى وضع النموذج الأصولي في مواجهة المقاصد نفسها. فيرى الشافعي مثلاً في ضوء تلك الوسائل أن العبد لا يرث، وذلك قياساً على حديث يروي منطوقه «من باع عبداً وله مال (أي العبد) فماله للبائع»، إلا أن يشترطه المبتاع. وإدخال هذا القول في إطار سنة الوحي مع أنها سنة اجتماعية سائدة في زمن النبي، ومشروطة تاريخياً، يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة، والتي تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً طارئاً. والأقرب إلى الإسلام في ضوء المقاصد أن يكون للقول سياق خاص أفتى فيه الرسول برأيه بوصفه كان تاجراً يدرك شروط المعاملات وأعراف البيع والشراء. ولكن الشافعي يعتبر القول حديثاً ينتمي إلى مجال السنة/ الوحي التي هي لديه والكتاب في منزلة واحدة[1] . من هنا لم يكن ممكناً حل مأزق النموذج الأصولي (التقليدي) من دون إعادة تأسيسه من جديد على أساس المقاصد الكلية للشريعة. ولا يمكن فهم هذا التأسيس بمعزل عن فهم إشكالية العلاقة ما بين النص والمصلحة في الفكر الفقهي الإسلامي.

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مصدر سبق ذكره، ٣٠٥-٣٠٦

تنصب إشكالية العلاقة ما بين النص والمصلحة على مدى عدّ المصلحة أصلاً من أُصول الاستنباط. يقصد بالمصلحة هنا المصلحة التي لا يشهد لها أصل خاص بالإلغاء أو الاعتبار، ومن هنا تم وصفها بالمرسلة والمطلقة. وقد سماها المتكلمون الأصوليون بالمناسب المرسل الملائم، والغزالي بالاستصلاح، والمالكية بالمصلحة المرسلة. تقع المصلحة المرسلة في مجال (المعاملات) التي تشكل تبعاً لمحدودية الآيات التي تتناولها[1] ، ما يمكن تسميته بـ(منطقة فراغ تشريعي) تشمل كثيراً من الأحكام المدنية والدستورية والجنائية والاقتصادية. إن المعاملات متحولة ونسبية ولامتناهية بقدر ما هي العبادات ثابتة ومطلقة ومحدودة. وإذا ما صرفنا النظر عن الموقف الفقهي الظاهري الذي لا يعترف أساساً بتلك الإشكالية، فإنه يمكن القول إن الفكر الفقهي الإسلامي قد صاغ تبعاً لموقفه منها ثلاثة مواقف أساسية هي،

---

[1] لا تتجاوز الآيات التي تتعلق بالقانون المدني ٧٠ آية، والمتعلقة بقانون المرافعات وإجراءات التقاضي ١٣ آية، وبالقانون الجنائي ٣٠ آية، وبالقانون الدستوري ١٠ آيات، وبالعلاقات الاقتصادية ١٠ آيات، وبالعلاقات الدولية ٢٥ آية، (عبد الكريم زيدان، مصدر سبق ذكره، ١٥٦). وإذا ما فصلنا الأمر، فإن أحكام البيع لا تتجاوز في القرآن أربعة أحكام (الإباحة، والتراضي، والإشهار، والنهي عنه وقت النداء للصلاة يوم الجمعة) كما لا تتجاوز أحكام الإيجارات ثلاثة أحكام (الإباحة، وإيتاء الأجير أجره، وإباحة أن يكون عمل الأجير مهر زواجه). وفي قانون العقوبات وتحقيق الجنايات، اقتصرت نصوص القرآن على تحديد خمس عقوبات لخمس جرائم وهي القتل والسرقة والفساد في الأرض والزنا، وقذف المحصنات. (عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، مصدر سبق ذكره، ١٣٤-١٣٥). في حين أن حدي الخمر والردة هما حدان فقهيان وليسا حدين قرآنيين.

الموقف الذي يعارض ما بين النص والمصلحة المرسلة إن لم يكن ممكناً حملها على القياس، والموقف الذي يوفق ما بين النص والمصلحة المرسلة، والموقف الذي يواجه ما بينهما إن تعارضا:

١- أما الموقف الأول، فلا يعتبر المصلحة إن لم يشهد لها أصل خاص بالاعتبار، ويردها إن لم يكن ممكناً حملها على القياس، الذي هو كما أشرنا آلية استنباط تمثيلية تتحدد وظيفتها بإظهار الحكم لا بإثباته. وتمثل المدرستان الشافعية والحنفية بشكلٍ أساسي هذا الموقف. مع أن موقف المدرسة الحنفية في مرونة حمل المصلحة على القياس وتجاوزه إلى الاستحسان، أرحب من موقف المدرسة الشافعية ويفتح بشكلٍ نسبيٍّ الباب وإن كان من بعيد أمام (شرعنة) المصلحة. ويعني الاستحسان هنا العدول عن القياس لاعتبارات العرف أو الضرورة أو المصلحة، وعدم الحكم في المسألة بمثل ما تم الحكم به في نظائرها. إلا أن المدرسة الحنفية عدّت الاستحسان، الذي يشف مصطلحه عن ذاتية المجتهد وآلية حكمه بالرأي، نوعاً خفياً من أنواع القياس، هو القياس الخفي، في الوقت الذي يتجاوز فيه الاستحسان القياس. إذ ليس الاستحسان سوى مخرج من قبح الحكم الذي يظهره القياس. فيقتضي الاستحسان الإباحة بقدر ما يقتضي القياس الحظر. أما المدرسة الشافعية، فقد أنكرت الاستحسان، وكتب الإمام الشافعي ضده، واعتبر أن من «استحسن فقد شرَّع»، ووصف في

(الرسالة) الاستحسان «تلذذاً»[١] فـ«لا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»[٢] . ويشمل نكير الشافعي هنا على الاستحسان ضمناً نكيره على المصلحة المرسلة، وهو ما يفسر وصف الغزالي الشافعي من «استصلح» أي من قال بشرعنة المصلحة المرسلة بأنه «قد شرَّع كما أن من استحسن فقد شرَّع»[٣] . وقد رهن الغزالي هذه الشرْعنة بأن تكون المصلحة المرسلة «ضرورة قطعية كلية»[٤] من نوع الضرورة في مثال التترس الذي ذكره في (المستصفى)[٥] . إلا أن هذا ليس من باب شرعنة المصلحة المرسلة في شيء، بل من باب إباحة الضرورات المحظورات، تشهد له عدة أصول خاصة يمكن إلحاقه بها، فلا يقال: إن المصلحة في هذه الحال استدلال مرسل غير مقيد[٦] .

٢- الموقف الذي يأخذ بالمصلحة المرسلة أصلاً مستقلاً قائماً بذاته من أصول الاستنباط. وهو ما تمثله بشكلٍ أساسي المدرستان

---

[١] الشافعي، الرسالة، مصدر سبق ذكره، ٢٢٠

[٢] المصدر السابق، ١٧

[٣] الغزالي، المستصفى، ٣١٠/١-٣١١ و ٣١٥. مصدر سبق ذكره.

[٤] المصدر السابق، ٢٩٦ وحول العلاقة بين المصلحة والمقصد انظر ٢٨٦-٢٨٧

[٥] يتلخص هذا المثال الذي طرحه الغزالي بكفار تترَّسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبونا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً. فيجوز أن نرمي هذا الترس حفظاً لسائر المسلمين. ويرى الغزالي أن المصلحة هنا ضرورة، قطعية، كلية.

[٦] أبو زهرة، أصول الفقه، مصدر سبق ذكره، ٣٢

الحنبلية والمالكية، وإن كانت المدرسة الأولى تؤخر بتأثير تقديسها (المأثور) الأخذ بالمصلحة عن النص، حتى وإن كان حديث آحاد أو فتوى صحابي. في الوقت الذي تتميز فيه المدرسة المالكية عن سائر المدارس الفقهية السنية الأخرى بمركزية رعايتها المصلحة، واعتبارها في طرق بيان العلة أو الدلالة عليها. من هنا وخلافاً للموقف الأول الذي يعتبر أن «من استحسن فقد شرع» فإن مالك بن أنس يقول: «الاستحسان تسعة أعشار العلم». الاستحسان المالكي هنا أخذ بالمصلحة مقابل الأقيسة، واعتبار الإباحة مقابل الحظر، يرى المصلحة المرسلة في معقوليتها بحد ذاتها، التي تجانس مقاصد الشارع إجمالياً أو عموماً بهدف رفع الحرج. تذهب الشرعنة المالكية للمصلحة المرسلة هنا إلى حد عدّها دليلاً مستقلاً قائماً بذاته من أدلة الاستنباط. من هنا إذا تميز الموقف الأول بأصوله المغلقة والمحدودة فإن هذا الموقف كما تمثله المالكية يتميز بأصوله المفتوحة والكثيرة، التي تشمل فضلاً عن الكتاب والسنة والإجماع والقياس الاستحسان، والعرف والعادات، والاستصحاب، وقول الصحابي، وإجماع أهل المدينة، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة.

يشير تفحص أبو زهرة لفروع المذهب المالكي التي يحكم الرأي لا النص استنباطها إلى « أن المصلحة كانت هي الحكم المرضي الحكومة في كل هذه الفروع، سواء ألبست المصلحة لبوس القياس وحملت اسمه، أم ظهرت في ثوب الاستحسان، وحملت عنوانه، أم كانت

مصلحة مرسلة لا تحمل غير اسمها، ولا تأخذ غير عنوانها»[١] . من هنا تعزز الشرعنة المالكية للمصلحة المرسلة، ما يمكننا تسميته بـ(دَنْيَوة) العالم، أي تعزيز السمات الدنيوية في النشاطات الاجتماعية، وإطلاق آلياتها، بشكل تبدو فيه تلك الشرعنة لبعضهم «تشريعاً محضاً» و«إدخال ما ليس من الدين في الدين»[٢] . إن تعزيز (دنيوة) العالم هو أحد أبرز المفعولات المحتملة لشرعنة المصلحة المرسلة والتوفيق ما بينها وبين النص. إذ تفرض هذه المصلحة نفسها حتى على أولئك الذين لا يعترفون بها أصلاً قائماً بذاته. فينفي جمهور الأصوليين القول بها نظرياً في الوقت الذي يعولون عليها في استنباطاتهم عملياً[٣].

٣- إذا كان الموقف الثاني يوفق ما بين النص والمصلحة المرسلة، مفترضاً عدم التعارض ما بين النص وبين أي مصلحة يثبت خيرها، فإن الموقف الثالث يقول بتقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما. يرتبط هذا الموقف باسم الفقيه الحنبلي سليمان الطوفي (٦٧٣-٧١٦هـ) الذي سببت له آراؤه الشيعية والفقهية النقدية محناً مستمرة مع الولاة. ولم يمنع ذلك الحنابلة من عدّه في (طبقاتهم) كأحد المخرجين أو المجتهدين في المذهب. صاغ الطوفي موقفه من

---

[١] محمد أبو زهرة، مالك بن أنس. حياته وعصره - آراؤه وفقهه، ٤٥٢، مكتبة الأنجلو - مصرية، ط٢، تموز ١٩٥٢

[٢] شمس الدين، مصدر سبق ذكره، ٣٢

[٣] الخضري، مصدر سبق ذكره، ٣٤٧. وأبو زهرة، مالك بن أنس، مصدر سبق ذكره، ٢٩٠

إشكالية العلاقة ما بين النص والمصلحة، من خلال شرحه حديث «لا ضرر ولا ضرار» من بين أحاديث النووي. إلا أنه تخطى فعلياً حدود الشرح إلى وضع رسالة في رعاية المصلحة، وصفها أبو زهرة بـ(الغلو) و(التطرف)، وأعادها إلى تشيع الطوفي الذي يتستر بمذهب الحنابلة على حد رأيه أو ما ينقله عن ابن رجب[١] . إذ يتحدث الطوفي في هذه الرسالة (بما لم يسبق إليه) ويقرر (نظريات جريئة)[٢] بشأن إشكالية العلاقة ما بين النص والمصلحة في الفكر الفقهي الإسلامي.

لا تكمن جرأة الطوفي في اعتباره المصلحة المرسلة، فقد سبقه المالكية إلى ذلك، بقدر ما تكمن في تجاوزه التوفيقية المالكية ما بين النص والمصلحة. قامت تلك التوفيقية على مسلمة استيعاب النص لكل مصلحة يثبت خيرها، ونفت إمكانية التعارض، وأعادت هذا التعارض في حال نشوئه إلى الهوى وليس إلى النص. في حين يتصور الطوفي إمكانية التعارض ما بين النص والمصلحة، فيقترح التوفيق بينهما، ولكن «على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها»[٣] أو تقديم المصلحة المقطوعة على النص القطعي إن تعذر ذلك التوفيق. فإذا كانت المدرسة المالكية تعدّ المصلحة المرسلة أصلاً مستقلاً قائماً بنفسه بين أصول عديدة أخرى فإن

---

[١] محمد أبو زهرة، ابن حنبل، مصدر سبق ذكره، ٣٠٤-٣١٣

[٢] خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، مصدر سبق ذكره، ٨٧

[٣] رسالة الطوفي في رعاية المصلحة، مصدر سبق ذكره، ١٢٠

الطوفي يعدّ المصلحة في حال التعارض ما بينها وبين النص أصلاً يحكم على الأصول الأخرى برمتها، بما فيها الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها. ولقد كان الطوفي على وعي مسبق بخرقه التوفيقية المالكية ما بين النص والمصلحة، وتجاوزها، حيث يقرر أن منهجه أو (طريقته) في القول بالمصلحة «ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك» ويحدد هذا الجانب (الأبلغ) بـ«التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام»[١] . فتقع أحكام الشرع «في العبادات والمقدرات ونحوها أو في المعاملات والعادات وشبهها، فإن وقع في الأولى اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة»، «أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس»[٢] . بكلام آخر يميز الطوفي ما بين مجالين شرعيين هما المجال الديني (العبادات) والمجال المدني (المعاملات)، فيجعل النص إطاراً مرجعياً لـ(العبادات) والمصلحة إطاراً مرجعياً لـ(المعاملات)، ويشرعن الفصل ما بينهما. فـ(العبادات) لديه «حق للشرع خاص به .. يأتي به العبد على ما رسم له» في حين أن (المعاملات) أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول. ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته؛ لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في

---

(١) الطوفي، المصدر السابق، ١١٧

(٢) المصدر السابق، ١٢٠

تحصيل المصالح، ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أنّا أحلنا في تحصيلها على رعايتها[١] . بكلام آخر يقول الطوفي بنسخ النصوص وتخصيصها بالمصلحة، وإذا كانت القاعدة في النسخ تقوم على أن الدليل الناسخ يجب أن يكون في قوة الدليل المنسوخ أو أقوى منه، وفي حياة النبي فقط، لأن النسخ يكون بالوحي، ولا وحي بعد الرسول، فإن الطوفي يعدّ المصلحة أقوى وأخص أدلة الشرع، ولعله يقترب في مفهوم تخصيص النصوص ونسخ بعضها من المذهب الشيعي (الإمامي)، إلا أنه لا يمكن القول: إن مفهومه شيعي، إذ إن الطوفي يعتبر (عصمة الإمام) دليلاً بين الأدلة الشرعية التسعة عشر التي يعددها، والتي تشمل أدلة جميع المذاهب في زمنه بما فيها المذهب الإمامي، إلا أنه يعدّ بكل وضوح أن المصلحة هي أقوى هذه الأدلة وأخصها.

ومع أن الطوفي كان مجتهداً في المذهب الحنبلي، فإن حله إشكاليّة العلاقة ما بين المصلحة والنص ينطوي على قدر كبير من الاستقلالية، صاغ فيها من خلال شرحه حديث «لا ضرر ولا ضرار» ما يمكن تسميته بقاعدة أُصولية جديدة تنص على: «المقاصد واجبة التقديم

---

[١] المصدر السابق، ١٢٢

على الوسائل»[1] . وفي ضوء هذه القاعدة تحديداً رأى الطوفي «أن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل»[2] . تتجاوز هذه القاعدة النموذج الأصولي التقليدي جذرياً لتقترب مما يمكن تسميته بـ(علم المقاصد) الذي سيضعه في القرن الثامن الهجري، أي في القرن الذي توفي فيه الطوفي، فقيه غرناطة أبو إسحاق الشاطبي. وتتحدد أهمية الطوفي في أنه كان حلقة من الحلقات التي وضعت الفقه الإسلامي على مشارف علم جديد هو علم المقاصد.

* * *

إن (علم المقاصد) هو وليد اكتمال النموذج الأصولي ونهائيته. إنه بكلامٍ آخر وليد مأزق النموذج الأصولي (التقليدي) الذي استنفدت المدارس الفقهية طاقاته في أحكامها الشرعية القياسية. وهو بهذا المعنى، وإذا ما استثمرنا مفهوم كون النموذج الإرشادي، نوعاً من ثورة في ذلك النموذج الذي أحدث نقلةً نوعية في إنتاج الفقه الإسلامي بقدر ما تحول إلى أبرز عائق معرفي أمام نموه وتطوره وتفاعله التشريعي مع الوقائع الجديدة. وقد مهد بعض علماء الأصول مثل إمام الحرمين الجويني (توفي ٤٨٧هـ) والغزالي (توفي ٥٠٥هـ) لهذا العلم، إلا أن صياغته بوصفه نموذجاً أصولياً إرشادياً

---

[1] المصدر السابق، ١٢٠.

[2] المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

جديداً يتخطى تهميش النموذج الأصولي التقليدي لـ(المقاصد) واختزاله لها في القياس، ترتبط باسم فقيه غرناطة الكبير الإمام أبو إسحاق الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ). فلقد كانت مباحثه في (الموافقات) «مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها» على حد تعبير محققها الإصلاحي الإسلامي عبد الله دراز[١] . وإذا كان الشاطبي قد عدّ تأصيله الأصول امتداداً للنموذج الأصولي التقليدي الذي «شدَّ معاقده السلف الأخيار ورسم معالمه العلماء الأحبار» على حد تعبيره، فإنه لم يدع مجالاً للشك في أنه كان يتقي في ذلك (إنكار) الفكر الفقهي التقليدي نموذجه، والناتج عن (وجه الاختراع فيه والابتكار) ودعوى «أنه شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله»[٢] . إذ دشن الشاطبي هنا «قطيعة إبيستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده»[٣] ، وتظهر هذه القطيعة على المستوى المنهجي المعرفي بقدر ما تظهر بشكلٍ أساسي في مركزية (المقاصد) في نموذج الشاطبي. فإذا كانت قواعد النموذج الأصولي التقليدي المنهجية المعرفية تدور «حول مصدر استنباط الأحكام عن ألفاظ الشارع بواسطة قواعده» أكثر مما ترجع إلى

---

(١) دراز، مصدر سبق ذكره، ١٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ٢٦.

(٣) الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، مصدر سبق ذكره، ٥٤٠.

«خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها»[١] بلغة الطاهر بن عاشور، فإن (مقاصد) الشريعة تحكم هنا لدى الشاطبي القواعد الأصولية. ومن هنا ركز الشاطبي الجزء الثاني من الموافقات حول (المقاصد) وسماه بـ(كتاب المقاصد) (مقاصد الشارع ثم المكلف). « فالحديث عن مقاصد الشريعة الذي يرد عادة في كتب الأصوليين في فصل قصير لا يتجاوز بضع صفحات يوردون فيها ما يقال عن الاستدلال المرسل لأجل الأخذ بالمصلحة عند المالكية خاصة، ها هو عند الشاطبي يستقل بربع التأليف .. ويشكل لحمة الكتاب بل سداه»[٢] . لا تعود (المقاصد) هنا مجرد فروع ظنية تقع في باب القياس بل أصولاً كلية قطعية، فتقوم المقدمة المنهجية المعرفية الأولى لـ(موافقات الشاطبي) على «أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه: أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه»[٣] . إذ

---

[١] أورده صلاح الدين الجورشي، مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، مجلة الاجتهاد، العدد التاسع، السنة الثالثة، خريف ١٩٩٠، ١٩٨

[٢] عبد المجيد تركي، والاجتهاد التشريعي المعاصر، مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، السنة الثانية، صيف ١٩٩٠، ٢٤١

[٣] الشاطبي، الموافقات، ١/٢٩-٣٠، مصدر سبق ذكره.

«لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول. وذلك غير جائز عادة -وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات-، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها. وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها»[١] . إن الهدف من ذلك كما يستخلص الجابري «هو إعادة بناء هذا العلم بالصورة التي تجعل منه علماً برهانياً، علماً مبنياً على (القطع) وليس مجرد الظن»[٢] . من هنا كانت كليات الشاطبي كليات استقرائية على حد تعبيره، يحكمها قصد وضع الشارع الشريعة لحفظ مصالح العباد الدنيوية والأخرويّة وتمثل هذه الكليات مرجع مسائل الأصول نفسها. إنها الكليات الضرورية (في حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل) وهي أصل لما سواها من مقاصد حاجية (رفع الحرج والمشقة والتضييق) وتحسينية (كمالية وأخلاقية)[٣] .

ليس استقراء هذه الكليات وعدّها كليات قطعية هو جديد الشاطبي، فقد سبقه إلى ذلك الجويني وتلميذه الغزالي في (المستصفى)، الذي يعتبر أن «كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها

---

[١] المصدر السابق، ٣٠

[٢] الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ٥٤٠. قارن مع الصغير، مصدر سبق ذكره، ٤٦٥-٤٦٦

[٣] الشاطبي، مصدر سبق ذكره، ٣٣١/١

مصلحة»[١] . بل يكمن الجديد في تأطير هذه الكليات أو الأصول في إطار قواعد علم المقاصد. بكلامٍ آخر تكمن الأصول لدى الشاطبي في هذه الكليات الاستقرائية القطعية وليس في وسائل الاستنباط، فوسائل الاستنباط أي وسائل النموذج الأصولي التقليدي هي مجرد أداة أو خادم للمقاصد. يميز الشاطبي هنا في مجال الاجتهاد بين الغاية الممثلة بالمقاصد وبين الوسيلة الممثلة بأدوات الاستنباط. ويرى أن العلم بالعربية شرط للاجتهاد (إن تعلق بالاستنباط من النصوص) وأنه ليس شرطاً إن تعلق الاجتهاد «بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص... وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة»[٢] . تحصل درجة الاجتهاد لدى الشاطبي «لمن اتصف بوصفين، أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها». القاعدة الكلية التي تحكم الوصفين هي «أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح» من هنا يرى الشاطبي أن «الثاني هو كالخادم للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً»[٣] . يقلب الشاطبي في ذلك النموذج الأصولي التقليدي (عاليه سافله)، وينزع عن علم الأصول اكتفاءه بالوسيلة إلى ما وراءها، أي إلى المقاصد.

---

[١] الغزالي، المستصفى، مصدر سبق ذكره، ١/٢٨٦-٢٨٧

[٢] الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ٤/٩٠، المطبعة السلفية بمصر، ١٣٤١، القاهرة.

[٣] المصدر السابق، ٥٦

لا يرادف المقصد المصلحة لكنه يؤطرها، ويخصصها في كلياته. بكلام آخر تشكل المصلحة هنا المضمون الملموس والمتعين للمقصد. ولا تفهم تبعاً لأهواء النفوس بل على أساسٍ موضوعي يسميه الشاطبي بمقتضى ما غلب. فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المعروفة عرفاً. المصلحة هو ما غلبت فيه جهة المنفعة، والمفسدة هو ما ترجحت فيه جهة المضرة. وإذا كانت المصلحة هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فإنها المقصودة شرعاً[1] . يقارب الشاطبي المصلحة هنا في معقوليتها التي يتوخاها المقصد الشرعي نفسه فـ«مقاصد الشرع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف» «مطلق المصالح وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق»[2] فالأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها «وإنما قصد بها أمور أُخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»[3] و«قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً بقصده في التشريع، إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق

---

[1] الشاطبي، المصدر السابق، ٢/٣٤٠

[2] المصدر السابق، ٣٦٥

[3] المصدر السابق، ٦٦٠

والعموم»[١] . من هنا يستخلص الشاطبي «أن البناء على المقاصد الأصلية يعيد تصرفات المكلف كلها عبادات»[٢] . ليست هذه الفكرة بجديدة في الفكر الفقهي الإسلامي، إذ يقوم برمته على أن المصلحة التي يستطيع النموذج الأصولي استنباط حكمها هي مصلحة شرعية، غير أن جدّتها تكمن في تأطيرها في علم المقاصد وقواعده المنهجية المعرفية في جعل المقاصد حاكمة على الوسائل.

تحكم المصلحة الشريعة. فليس المقصد والمصلحة حلقتين مستقلتين عن بعضهما، بل هما حلقتان تتكرران فيما بينهما، ويعزز كل منهما الآخر، بشكلٍ تكون فيه المصلحة المضمون الملموس للمقصد بقدر ما يكون المقصد الشكل الكلي لما يمكن تسميته بتعبير معاصر بالخير العام. تعيِّن المصلحة المقصد وتخصصه. إنها مضمونه الملموس. تغدو (دنيوة)[٣] العالم مقصداً مسبقاً للشارع، يسخِّر الشارع من خلاله العالم برمته للمكلف أو الإنسان، ويضع الشريعة في خدمة مصلحته. إن الشارع هو إذن منطلق دنيوة العالم، فلا تعترف نظرية المقاصد في

---

[١] المصدر السابق، ٣٥٠.

[٢] المصدر السابق، ٤٩٩.

[٣] نستخدم الدنيوة هنا اشتقاقاً من الدنيوية وهي ترجمة لمصطلح Secular الذي يفضل كمال أبو أديب ترجمته بالدنيوية على العلمانية نظراً لأثقال هذا المصطلح الإيديولوجية الخاصة. قارن مع كمال أبو أديب في ترجمته كتاب إدوار سعيد، الثقافة والامبريالية، ٢٠، دار الآداب، بيروت ١٩٩٧

ويعادل مصطلح الدنيوة هنا بالتالي ما يدل عليه مصطلح Laïcité الفرنسي تمييزاً له عن مصطلح Laïcime الذي يعادل العقيدة العلمانية أو العلمانوية.

منطلقها الأول لاهوتياً باستقلال العالم، غير أنها تفضي وتقود فعلياً إليه، من خلال إخضاع المصلحة إلى معيار معقوليتها الذاتية والعرفية، وغلبة جانب النفع فيها على الضرر. بكلامٍ أدق تعترف نظرية المقاصد ليس باستقلال العالم لاهوتياً بل باستقلال المصلحة، التي تتسق مع مقاصد الشارع وتتأطر بها لمجرد أنها مصلحة حقيقية. تبدو العملية دائرية هنا، أي دنيوة الشريعة وشرعنة الدنيوة، إذ تكون الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة، بشكلٍ يمكن فيه على نحو ما عدّ نظرية المقاصد نظرية إسلامية مسبقة وفق ضوابطها وآلياتها في المنفعة. فما يدهش لدى الشاطبي أنه يقول أحياناً بعبارات مختلفة ما تقوله نظرية المنفعة الحديثة في العصر الليبيرالي. إن ما تسميه هذه النظرية بالخير العام هو ما يقوله الشاطبي بعبارة أُخرى هي عبارة (المقاصد). ومصلحة الفرد المؤطرة بالمقاصد ليست سوى عبارة أخرى عن تأطير المصلحة الفردية بالخير العام، وجعل المصلحة الفردية أساس مصلحة الجميع، حين تغدو النفعية الفردية نفعاً عاماً، فيعزز نموذج الشاطبي دنيوة العالم ويطلق آلياتها.

يميز الشاطبي ما بين «الاجتهاد الخاص المنوط بالعلماء، وذلك الاجتهاد العام الموكول إلى جميع المكلفين، من حيث إن الأول يقتضي تدقيقاً في تحقيق مناط الأحكام، واعتناءً بالتفاصيل والجزئيات الملحقة بالكليات، في حين أن الاجتهاد العام في متناول جميع المكلفين

لأن مناطه المقاصد الكلية للشريعة وأصولها القطعية»[١] . فلا يشترط الشاطبي أساساً العلم بـ(الوسائل) لإدراك مقاصد الشريعة وفهمها، التي يرى كما مر أنها قطعية استقرائية، بل يفتح ما يسميه بـ(الاجتهاد العام) أمام جميع المكلفين بشكلٍ تصير فيه تصرفات المكلف المبنية على المقاصد الأصلية أي على الشكل الكلي للخير العام (كلها عبادات). وكأن الشاطبي يقترب من المفهوم البروتستانتي (ولا سيما في صيغة الكالفينية) للعمل كعبادة، والذي حدد من خلاله ماكس فيبر في كتابه الشهير (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية) حصة البروتستانتية في تكوين الرأسمالية، وتبني تقاليد مشروعها العقلاني والعملي والترشيدي على أساس أخلاق طهرية أو نسكية. إن فيبر يلاحظ كما يدقق رضوان السيد أن لوثر في ترجمته للعهدين القديم والجديد إلى الألمانية، يعبر عن كلمة تعني العمل بالكلمة الألمانية Beruf بمعنى التكليف أو المهمة، ومنها الكلمة Berufung الرسالة أو الدعوة، بشكل صارت تعني فيه هذه الكلمات ما تعنيه الكلمة الإنكليزية Calling دعوة أو تكليف أو رسالة[٢] . إذ أضفى لوثر القدسية على العمل، وأعلن أن الدعوة هي المهنة، فكل إنسان عامل، نجار، حذاء، خياط، هو راهب يلبي (دعوة) هي

---

[١] الشاطبي، مصدر سبق ذكره، ٤/٥٦

[٢] رضوان السيد، ماكس فيبر: الأيديولوجيا والاقتصاد، مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، العددان ٣٢-٣٣، ربيع وصيف ١٩٩٤

جوانية وسعي وجهاد[١] . لا يختلف هذا المفهوم في حد ذاته كثيراً عن المفهوم الإسلامي للعمل كـ(كسب) فلقد كان الإسلام نفسه ديناً مدينياً، وعرف منذ البداية بتشديده على المدينة، والهجرة إليها والاستقرار فيها، ونقل حياة المؤمنين به من التعرب (البداوة وحالة الأعراب) إلى التمصر (الاستقرار في المصر وهو مركز رئيسي لإدارة الدولة خارج الجزيرة). إلا أن تطور المفهوم الإسلامي للعمل ارتبط بتطور الحياة المدينية في المدن العربية الإسلامية ونموها الملحوظ، فكتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ) أول رسالة نظرية في مسألة (الكسب) يصدر فيها عما يمكن تسميته بتقديس العمل وعدّه فريضة، هذا ما يفسر أن وظيفة المحتسب (صاحب السوق) اعتبرت جزءاً من الفرض الإسلامي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢] .

يفسر هذا المفهوم الإسلامي للعمل أو الكسب التقاء الشاطبي ولوثر في نقطة أساسية: العمل عبادة، والمصلحة تكليف. فتصير تصرفات المكلف في العمل-المصلحة كلها عبادات حسب عبارة الشاطبي. إذ إن القاعدة الكلية الشاطبية تقوم على أن مقاصد الشارع

---

[١] إلياس مرقص، تعقيب على بحث طارق البشري: الخُلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام، ندوة القومية العربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ٣٢٤ و ٣٢٨، بيروت، ط٢، ١٩٨٢ .

[٢] رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ٧٩-٨٢، دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، دار التنوير، ط١، ١٩٨٤

هي تحقيق مصالح المكلف، وأن المقصد المسبق للشارع أن تكون مقاصده هي مقاصد المكلف. ويكمن هنا جانب أساسي من تعزيز خطاب الشاطبي لآليات (دنيوة) العالم التي تشكل جوهر كينونته.

لم يكن مفارقةً أن يستعاد الشاطبي من قبل الإصلاحية الإسلامية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر الذي بلغت فيه عملية دنيوة العالم، ونزع السحر عنه أوجها في التاريخ البشري كله. وتصورت هذه الإصلاحية التي داهمها المضمون العلماني الراديكالي الفرنسي للدنيوة في شكل عقيدة علمانية معادية للديني، أنها تضطلع في الإسلام بمثل ما اضطلعت به البروتستانتية في المسيحية. فليست البروتستانتية عند محمد عبده إلا طلاً من وابل الإسلام أصاب أرضاً قابلة فاهتزت، كما أن الإصلاح البروتستانتي عند الأفغاني هو سبب انقلاب حالة أوربة من الخشونة إلى المدنية[1] ، وهو عند الكواكبي قد أثر في الإصلاح السياسي أكثر من تأثير الحرية السياسية في الإصلاح عند الكاثوليك[2] . فلولا الإصلاح الديني الذي قام به لوثر وكالفن – حسب ما يراه شكيب أرسلان – لما انبثق فجر الحرية في

---

[1] أورده رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ١/٨٢-٨٣، مطبعة المنار، مصر، ط١، ١٩٣٩

[2] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مطبعة المعارف، ٢١-٢٢، مصر، دون تاريخ.

أوربة، ولكانت القرون الوسطى قد امتدت إلى عصرنا هذا[١] .
ويرى أرسلان أن الأمم البروتستانتية ترى أن نهضة أوروبا لم تبدأ إلا بخروج لوثر وكالفن على الكنيسة الرومانية، وأن «مذهبهما كان فجر أنوار أوربة»[٢] . بل يذهب الإصلاح الإسلامي عبر صوت شكيب أرسلان إلى «أن الإسلام في يومه هذا، إنما يجتاز دوراً كذلك الدور الذي قد اجتازته النصرانية في أوائل عهد الإصلاح في القرن الخامس عشر، فالدوران حقاً متشابهان، من حيث سيادة عقيدة النقل والتقاليد على عقيدة العقل سيادة مطلقة، ومن حيث العداء المنتشر للحرية الفكرية والعلوم الطبيعية الصحيحة .. ألم تكن النصرانية على مثل هذه الحالة عينها في صدر القرن الخامس عشر؟ فمن يقارن بين الشريعتين الإسلامية والنصرانية من جميع وجوهها، يرى أن روح الأولى اليوم وروح الأخرى بالأمس إنما هي روح واحدة»[٣] .

ربما يعود ذلك إلى أن ما يميز العقيدة البروتستانتية يوجد جزئياً أو كلياً في الإسلام. فالآراء البروتستانتية في التثليث وفي مريم وعيسى

---

[١] شكيب أرسلان، من تعليقه على كتاب لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي ١/٤٢، نقله إلى العربية عجاج نويهض، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، القاهرة ١٣٥٢ هـ.

[٢] المصدر السابق، ١٢٥

[٣] المصدر السابق، ٢٦٧

تكاد تطابق ما جاء في القرآن[١] . ويعبر شكيب أرسلان عن ذلك بأن التشابه الوحيد بين ما تقوله المسيحية بشأن سر القربان المقدس، وبين ما يقوله القرآن في سورة المائدة هو التشابه مع البروتستانتية[٢] . ويعني أرسلان بذلك موقف البروتستانتية من طقس (الأفخاريستي) في المسيحية. ويتفق في ذلك مع عبد الرحمن الكواكبي الذي يرى أن «مسألة التثليث لا أصل لها فيما ورد عن نفس المسيح عليه السلام، إنما هو مزيدات وترتيبات، قليلها مبتدع وكثيرها متبع»[٣] ، فـ«توسعت برسائل بولس ونحوها وصارت تعظم رجال الكهنوت إلى درجة اعتقاد النيابة والعصمة وقوة التشريع، مما رفض أكثره البروتستان أي الراجعون في الأحكام لأصل الإنجيل»[٤] . ما يهمنا هنا أن الكواكبي يرى أن الطبيعة البروتستانتية طبيعة إسلامية، فيذهب إلى حد تصور إمكانية انتقال أغلب البروتستان إلى الإسلام[٥] . لقد استدعت بروتستانتية الإسلام اللاهوتية اهتمام الفكر التنويري الأوربي كما استدعت اهتمام الإصلاحيين الإسلاميين. وحين يصف المؤرخ العظيم ولز اتجاه حركة الإصلاح في المسيحية فإنه لا يتردد في القول: إنه «تجريد المسيحية حتى تصبح كالإسلام عارية من كل أثر

---

[١] عبد الله العروي، مفهوم العقل، ٥٤، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٦

[٢] أرسلان، مصدر سبق ذكره، ٦٢-٦٣

[٣] الكواكبي، طبائع الاستبداد، مصدر سبق ذكره، ٢٩-٣٠

[٤] المصدر السابق، ٣٠

[٥] الكواكبي، أم القرى، المطبعة العصرية، ١٠٦، حلب ١٩٥٩

من آثار الكهانة العتيقة»[١] . بل إن مفارقة الإصلاحي الإسلامي الشهيرة عن «تأخر المسلمين وتقدم غيرهم» هي نفسها المفارقة التي سبق لكوندورسيه أن صاغها حين أشار إلى أن المنطقة المحمدية تعمها العبودية والبلادة، مع أن ديانة محمد من أبسط الديانات في قواعدها، وأقلها استحالة في شعائرها، في حين أن تألق العلم والحرية قد تم تحت ظل أشد الخرافات استحالة، وفي محيط التعصب الديني البربري، الذي يعني به كوندورسيه التعصب الكاثوليكي[٢] . فبماذا تختلف مفارقة الإصلاحيين الإسلاميين عن مفارقة كوندورسيه؟ يمكن أن نعثر على مستوى من مستويات هذه المفارقة فيما كتبه ماكس فيبر عن العلاقة الاطرادية ما بين الرأسمالية والبروتستانتية. لا يرى فيبر أن الإسلام مانع من موانع الرأسمالية، وينفي العلاقة العليَّة بينه وبين (الباتريموينالزموس Patrimonialismus). يرى فيبر أن الاجتماع الإسلامي الوسيط عرف ظواهر الرأسمالية، وتوافرت فيه الشروط الاجتماعية والاقتصادية للنشوء الرأسمالي الحديث – اليد العاملة الحرة، والقوانين المعقلنة، والاستقلالية المدينية – قبل الغرب، دون أن يكتمل مع ذلك الظهور الرأسمالي[٣] . يناقش العروي هذه المفارقة، فلا يوافق بالطبع على أن البروتستانتية طل من وابل الإسلام، لكنه

---

[١] هـ . ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية، ٧٨٥/٣، تعريب عبد العزيز توفيق جاويد، الكتاب السادس، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٠

[٢] أورده أرسلان، مصدر سبق ذكره، ١١٧

[٣] رضوان السيد، ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، مصدر سبق ذكره،١٨

يعرض للإسلام. فلماذا حصل النشوء الرأسمالي بعد قرون في شمال أوربة بين الشعوب الجرمانية، ولم يحصل من قبل مع وجود نفس العوامل الاعتقادية الملائمة في العالم الإسلامي؟ أدخل فيبر في تحليلاته عناصر خارجية عن المعتقد، ثم ركّز على التأويل الشعبي لنص العقيدة، فانتقل من مستوى إلى آخر، وبقيت القضية معلقة[١] .

ليس هدفنا هو إجراء مقايسة بين الإصلاحين الإسلامي والمسيحي، بل كشف كيفية تفكير الإصلاح الإسلامي بالإصلاح المسيحي وإسقاطه على واقعه المحدد. فالإسلام في الخطاب الإصلاحي الإسلامي ليس الإسلام السوسيولوجي، أي ليس الإسلام كما يمارسه المسلمون بالفعل بل هو الإسلام الأصلي الأول الذي يجب أن يكون عليه المسلمون. الإسلام في ضوء هذه الإشكالية بروتستانتي لاهوتياً وكاثوليكياً واجتماعياً وأنتروبولوجياً. وهو ما يفسر أن عبد الرحمن الكواكبي لم يتردد في جمع « الأحبار والقسس والمشايخ»[٢] في خانة واحدة، بل يذهب الكواكبي بعيداً في التوصيف الكاثوليكي الكهنوتي للمؤسسة المشيخية السائدة في زمنه[٣] .

إن تأكيد الإصلاحية الإسلامية على ما عددناه بروتستانتية لاهوتياً يعني على مستوى إشكالية الاجتهاد إعادة فتح العلاقة

---

[١] العروي، مفهوم العقل، مصدر سبق ذكره، ٥٤-٥٥

[٢] الكواكبي، طبائع الاستبداد، مصدر سبق ذكره، ١٨

[٣] المصدر السابق، ٢٩-٣٠

المباشرة ما بين المسلم والله دون أي توسطات. فلقد كانت النخبة الفقهية المشيخية تتوسط فعلياً تلك العلاقة، وتضع الإسلام ليس خارج العصر بل في مواجهته. لا أدلّ على جمود المدونة الفقهية الإسلامية هنا من أن أهم فتوى أصدرها الأنبابي شيخ الأزهر عام ١٨٨٧ وأريد بها الإصلاح، قد أجازت تعلم المسلمين للعلوم الرياضية والطب دون العلوم الطبيعية[١] . ووصلت درجة هذا الجمود، ورفضه لأي شكلٍ من أشكال الاجتهاد، إلى حد أن شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، قد امتنع ومنع جهاز الإفتاء التابع له، عن إصدار أي فتوى بشأن مجموعة القوانين المدنية الإسلامية الصرفة المسماة بـ(مجلة الأحكام العدلية)، لأنها اشتملت على بعض التعديلات التي افتقرت إلى ما يسندها في المذهب الحنفي. وكانت هذه المجلة «أكمل وأضخم عملية تقنين مبوبة للفقه الحنفي، في مجال القوانين المدنية غير التجارية، دللت على ما لفقه الشريعة من مرونة وتقبل للمعاصرة، وقابلية للتقنين»[٢] . وهي القوانين المدنية غير التجارية التي لم يطلها وحدها نسق القوانين المستمدة من التشريع الغربي في مرحلة (التنظيمات) التحديثية العثمانية في القرن التاسع عشر.

---

[١] أورده عباس محمود العقاد، محمد عبده، ١٧٢-١٧٤، المؤسسة المصرية للكتاب، مكتبة مصر، دون تاريخ.

[٢] قيس جواد العزاوي، الدولة العثمانية: قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، ١١٣ و ١٢٠، الدار العربية للعلوم/ مركز دراسات الإسلام والعالم، ط١، ١٩٩٤

لقد كانت استعادة الإصلاحية الإسلامية للشاطبي محكومة بهذا الوعي الإصلاحي أو من نتائجه على الأقل، إذ كان لدى الشاطبي الكثير مما يمكن أن يقوله لها، ولا سيما في مسألة علم المقاصد الذي يجعل الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة. ولعل هذا ما يفسر أن عملية الاستعادة تلك وإن كانت تستجيب لرهانات المشروع الإصلاحي الإسلامي عموماً، فإنها ارتبطت تحديداً بالأستاذ الإمام محمد عبده[١] ، الذي كان تأويل مفهوم (المنفعة) في النظرية الليبيرالية الحديثة بـ(المصلحة) في الفكر الإسلامي وتحديداً في فكر الشاطبي حاضراً لديه بوضوح[٢] . وقد ترتب على هذه الاستعادة تشغيل الإصلاحية الإسلامية لـ(مبدأ الحركة) في الإسلام بلغة محمد إقبال أي تشغيل آليات الاجتهاد، الذي يعد ممكناً على أساس النموذج الأصولي التقليدي المتقادم. فكان فإمكان جمال الدين الأفغاني أن ينزع القداسة عن مؤسسي المذاهب الفقهية، وأن يرفض علناً الالتزام بمذهب فقهي معين أو تقليد أي إمام. وعلى الرغم من أن منهجية أبي حنيفة الفقهية قد حازت على تقديره الكبير، فإنه كان يردد بثقة «إني لم أعرف في أئمة المذاهب شخصاً أعظم مني حتى أسلك

---

[١] انظر الخضري، أصول الفقه، مصدر سبق ذكره، ١٢. قارن مع دراز (مقدمته للموافقات)، مصدر سبق ذكره،١٦ على سبيل المثال لا الحصر.

[٢] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩، ترجمة كريم عزقول، ط٣/ دار النهار، بيروت ١٩٩٧.

طريقه»[١] . لقد كان تحويل المسلم من مقلِّد إلى مجتهد طموحاً عظيماً للإصلاحية الإسلامية، راهنت عليه، ودفعت باتجاهه، وحاولت من خلال محمد عبده أن تبسط شروطه وتجعلها ممكنة أمام خريجي (المدارس المدنية) الذين توجهت إليهم الإصلاحية الإسلامية أكثر مما توجهت إلى (المعممين)[٢] . وقد قال محمد عبده في هذا السياق بجواز الاجتهاد الفردي ووجوبه، وهو ما يذكّر على نحو ما بمفهوم (الاجتهاد العام) لدى الشاطبي الذي يتجاوز العلماء إلى سائر المكلفين، والذي بناه على إدراك المقاصد في فهم المصلحة وتحصيلها وليس على وسائل الاستنباط الأصولية الخاصة بـ(الاجتهاد الخاص)، لقد فتح عبده الباب على مصراعيه للقول بجواز الاجتهاد الفردي أي ما يقترب من فتوى ذاتية يتوصل إليها المؤمن دون العمل على فتوى مرجع أو مقلد. فإذا كان الإسلام ينفي بطبيعته مفهوم السلطة الدينية، وكانت هذه السلطة من المزيدات التي طرأت على الإسلام وجمدته، وكانت علاقة المؤمن مباشرة بربه دون أي وسيط، وكانت وظائف القاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام مدنية ليس لها أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، فلا يسوغ لواحد منهم أن ينازع أحداً في طريق نظره، وإذا كان للمسلم أن يفهم حكم الله من كتاب الله

---

(١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، الله والعالم والإنسان، ٢٦/١، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩

(٢) رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سبق ذكره، ١/ن المقدمة. قارن مع هاملتون جيب، دعوة تجديد الإسلام، ٥٩، دار الوثبة، دمشق، دون تاريخ.

نفسه وسنة رسوله[١] ، فإن هذا يعني فتح الباب على مصراعيه أمام جواز الاجتهاد الفردي وفق بعض الشروط المبسطة. إذا كان (الإجماع) هو مرجع التقليد فإن المبادرة الفردية الحرة هي مرجع الاجتهاد الفردي. يقابل الاجتهاد التقليدَ هنا بقدر ما تقابل المبادرة الفردية الإجماع. وقد نقض الخطاب الإصلاحي الإسلامي في تشغيله آلية الاجتهاد مفهوم (الاجتهاد) المعصوم أو عصمة الاجتهاد. فمن المعروف في قواعد (الهيرمينوتيقا) الإسلامية، أن الاجتهاد يصبح معصوماً عن الخطأ بعد الإجماع[٢] . يصبح (الاجتهاد) هنا وفق فهم الخطاب الإصلاحي الإسلامي في مدار النسبي والظرفي والمؤقت أي في مدار شرط مكاني-زماني محدد، من هنا فإنه ليس له عمومية الانطباق بالضرورة على مشكلات تنشأ في شروط مغايرة ومختلفة، وبالتالي ليس هناك للأحكام الفقهية عمومية الإطلاق.

إن المنطق النظري الأساسي الذي يحكم الاجتهاد وفق ما يمكن أن نفهمه من الخطاب الإصلاحي، هو أن الشريعة لا تضيق بمصلحة المجتمع، وأن مقصدها هو تحقيق مصالح الناس في كل ما يحتاجون إليه. من هنا يصبح تحقيق المصلحة وفق مبادئ الشريعة وروحها ومقاصدها هو معيار صلاحية (الاجتهاد) النظرية.

---

[١] رضا، المصدر السابق، ٣/٢٨٥-٢٨٨

[٢] أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي، مادة الاجتهاد، ١/٢٥-٢٦، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، أيار ١٩٦٣

وفق هذا المنطلق، انشغل الأستاذ الإمام أي محمد عبده بشكل خاص بين الإصلاحيين الإسلاميين بالتشغيل التطبيقي لـ(الاجتهاد) أي تشغيله في (فتوى) معينة، وعزز هذا الانشغال لديه اضطلاعه بدور مفتي الديار المصرية، واضطراره للإفتاء بطبيعة الحال والرد على من يستفتونه. وكان من أهم هذه الفتاوى التي شغلت الرأي العام الإسلامي وأدت إلى استقطابات فيه، ولم تكن خالية من مجريات الصراع السياسي والاجتماعي يومئذ، الفتوى «الترانسفالية»[1] في ذبائح أهل الكتاب، ولبس القبعة، واقتداء الشافعية بالحنفية. فأفتى الإمام بجواز الأكل من ذبائح أهل الكتاب حتى وإن لم يكن قد سمي عليها قبل ذبحها، وأباح لبس القبعة وأفتى بصلاة الشافعي خلف الحنفي، وكان في فتاويه مجتهداً لا مقلداً، مما أثار حملة المقلدة عليه بأنه يقوم بـ(اختلاقات شرعية) وأن وظيفة المفتي بالأساس أن يكون مقلداً لإمام مخصوص لا أن يكون مجتهداً يأخذ برأيه.[2] والواقع أن محمد عبده قد تعرض بتأثير هذه الفتاوى إلى خطر العزل من وظيفته كمفتٍ للديار المصرية.

أما الفتوى الأخرى التي أثارت النقمة عليه، ودفعت إلى اتهامه بالوقوف ضد الشرع وتشريع الربا، فهي فتوى صندوق التوفير. إذ أفتى الأستاذ الإمام بجواز استغلال الأموال المودعة في صندوق توفير

---

[1] تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سبق ذكره، ١/٦٦٧

[2] المصدر السابق، ٦٧٢

البريد، وتوزيع فوائدها وفق أحكام شركة المضاربة على المودعين[١]. وتساءل الأستاذ الإمام: «إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه الكتب. فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم؟ هذا لا يستطاع ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجؤوا إلى غيرها»[٢] . وقارن الأستاذ الإمام بين أهل بخارى الذين جوزوا الربا لضرورة الوقت عندهم، وبين تشديد الفقهاء المصريين على أغنياء البلد، مما دفع هؤلاء الأغنياء إلى أن يروا الدين ناقصاً، كما أرغم الناس على الاقتراض من الأجانب بفوائد فاحشة استنزفت ثروة البلاد وحولتها إلى الأجانب. فالمنطلق هو «أن يعرف (الفقهاء) حالة العصر والزمان، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها (أي كأحكام الضرورات) لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ويجعلونها كل شيء، ويتركون لأجلها كل شيء»[٣] .

لم تكن إعادة إنتاج محمد عبده مفهوم (المنفعة) الليبيرالي في مفهوم (المصلحة) الإسلامي تلفيقاً، بقدر ما كانت تمييزاً إسلامياً للمفهوم. فلا تقتصر هذه العملية على مجرد معرفة مفهوم (المنفعة) الكامن بشكل مسبق تحت اسم (المصلحة) بقدر ما تشتمل التعرف

---

[١] المصدر السابق، ٥٦٠

[٢] المصدر السابق، ٩٤١

[٣] المصدر السابق، ٩٤٥

عليه كمفهوم جديد. يقترب إسلام عبده في هذه العملية الدائرية وفي بعض الوجوه من الدين المدني الذي دعا إليه روسو، أو يمكن أن يفضي إليه، فيطلق عبده إلى أقصى حد تحتمله منظومته الإصلاحية آلية الديني والنفعي القائمة على مفهوم الفردية الحديث، وما ترتبط به من حرية المبادرة، انطلاقاً من أن الإسلام يحض على العمل ويعتبره واجباً دينياً. وتحكم هذه الآلية فهم عبده لما سماه بجمع الإسلام «بين مصالح الدين والآخرة»، إذ إن إسلامه يعكس في نهاية المطاف ما يمكن تسميته بتعبير لولز بـ«ديانة الرجل الدنيوي»[1] المؤسسة على الفردية. من هنا يبرز المفارقة ما بين مجتمعين، يقول أولهما: إنه مسلم ويطبق زهد الإنجيل، وثانيهما متقدم ويطبق أصول الإسلام. إنها المفارقة بين مسلمين دون إسلام وبين إسلام دون مسلمين. يطلق عبده آليات دين الفرد أو الرجل الدنيوي تلك إلى أقصاها، ويحررها من أي درجة من درجات السلطة الدينية، ويفتح فهم هذا الرجل عن الله من خلال كتاب الله (دون وسيط أحد من سلف ولا خلق) (فقد هدم الإسلام) وفق تعبيره (بناء السلطة) الدينية «ومحا أثرها .. لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه .. ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء. بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه، فما بينه وبين الله سوى الله وحده .. ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، من دون

---

[1] ولز، مصدر سبق ذكره، ٧٨٥

توسيط أحد من سلف ولا خلف .. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»[١] .

يمضي الأستاذ الإمام بعيداً في تأكيد ما يمكن تسميته بالطبيعة البروتستانتية للإسلام. لايوافق الإمام على هذه التسمية، لأنه يعدّ البروتستانتية نفسها طلاً من وابل الإسلام. غير أن الإصلاح الديني بما يعني لديه ضمناً من نبذ التقليد وتبني العقل الاجتهادي وآليات الاجتهاد بالرأي يغدو مدخل كل إصلاح وأساسه. ليست نتائج هذا الإصلاح كما صاغه الإمام باليسيرة. إذ إنها تفضي إلى فتح آفاق العلمنة من حيث إنها تعني (الزمنية) أو (الدنيوية)، وهو ما عبرنا عنه فيما سبق بكلمة (دنيوة) العالم. وبهذا المعنى المحدد للعلمنة - الدنيوة الذي يميزها عن المفهوم العلماني الراديكالي الفرنسي أو عن العقيدة العلمانية الحديثة، يمكن وصف الإصلاحية الإسلامية بأنها انطوت على حركة علمانية إسلامية، من هنا ليس مصادفة أن يستخدم معتقداتها فريق من أتباعها في سبيل إقامة العلمانية الكاملة[٢] .

لقد حاولت الإصلاحية الإسلامية أن تطلق اجتهادها في فضاء فهم مقاصدي للشريعة، عثرت خلاله على نظرية المقاصد الشاطبية، واستعادتها في إطار ذهني إسلامي كانت دراسته علم الأصول تقتصر

---

[١] من رد محمد عبده على فرح أنطون، أعادت نشره مجلة (منبر الحوار)، العدد ١٥، السنة الرابعة، ١٤٧، خريف ١٩٨٩

[٢] ألبرت حوراني، مصدر سبق ذكره، ١٧٩. قارن مع جيب، مصدر سبق ذكره، ٧٠-٧١

على كتاب (جمع الجوامع) الذي يصفه الشيخ عبد الله دراز بأنه أقل كتب الأصول «غناء وأكثرها عناء»[١] . وحاولت هذه الإصلاحية تحديداً تحت تأثير الإمام محمد عبده أن تستأنف هذه النظرية، وأن تطورها انطلاقاً من أن «الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية لم يتجاوزوا الحد الأدنى الذي وقف عنده إمامنا إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتاب (الموافقات)، أو لم يبلغوا ما إليه من قصد»[٢] على حد تعبير علال الفاسي في كتابه (مقاصد الشريعة). وإذا كانت هذه الاستعادة الإصلاحية لعلم المقاصد قد أحدثت تغييراً ملموساً في الدراسات الإسلامية المعاصرة التي تعنى بعلم الأصول، تجلى في تحول المقاصد إلى بابٍ أساسي فيها، مهد فيما بعد لحركة استكشاف الشاطبي في الثمانينات والتسعينات[٣] ، فإنها سجلت في العشرينات نوعاً من الانكفاء إلى درجة أن رشيد رضا أبرز ناطق باسمها، والذي اشتهر بدعوته إلى الاجتهاد المطلق المستقل في الشرع[٤] ، لا يكشف عن استئنافه هذه النظرية بقدر ما يكشف عن فهم تقليدي للنموذج

---

[١] دراز، مصدر سبق ذكره، ١٥

[٢] أورده الجورشي، مصدر سبق ذكره، ١٩٨

[٣] كان من أبرز معالم هذه الحركة ما كتبه عابد الجابري عن نظرية الشاطبي في كتابه (بنية العقل العربي)، ورد عليه طه عبد الرحمن في كتابه (تجديد المنهج وفهم التراث). وما كتبه عبد المجيد الصغير في كتابه الضخم (الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام). فضلاً عما كتبه عبد المجيد تركي وصلاح الدين جورشي وغيرهما.

[٤] رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ١١٠-١١٢ أعاد نشر نصه الكامل: وجيه كوثراني في: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (دراسة ونصوص)، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦

الأصولي بقي محصوراً في تكرار القواعد العامة مثل «حظر كل ما ثبت ضرره وإباحة ما ثبت نفعه، وإيجاب ما لا بد منه، وأن المحرم بالنص يباح للضرورة، والمحرم لسد ذريعة الفساد يباح للمصلحة الراجحة»[1] . ولم تستطع المدرسة الإخوانية التي حاولت أن ترث رشيد رضا و(مناره) أن تتجاوز فعلياً التقليدية في ممارستها الاجتهاد، فكانت محكومة بـ(العقيدة الطحاوية) بقدر ما كشفت محاولتها الفقهية من خلال (فقه السنة) لسيد سابق عن امتثال المدونات الفقهية القديمة. ويستثني المرء على هذا المستوى الدكتور مصطفى السباعي (١٩١٥-١٩٦٤) أول مراقب عام للإخوان المسلمين في سورية، والذي يمكن عدّه امتداداً للخطاب الإصلاحي أكثر مما هو امتداد للخطاب الإخواني التقليدي، والذي حاول في ضوء فهم مقاصدي للشريعة أن يستبدل بالعمامة الفقهية المهترئة رأساً حقيقياً.

شخص السباعي عزلة (أكثر فقهاء الشريعة وعلمائها) عن (تفهم مشكلات المجتمع الإسلامي الحديث) ومحاربتهم (كل اتجاه لحل هذه المشكلات على ضوء مبادئ الإسلام ومقاصده العامة) وعجزهم عن استنباط هذه الحلول بحكم ارتهانهم لـ«النصوص والآراء الفقهية التي وضعت في عصور متأخرة، والتي لا يتلاءم كثير منها مع مشكلاتنا الحاضرة، ولا ينسجم مع روح الشريعة»[2] . وإقامتهم «وزناً كبيراً

---

[1] المصدر السابق، ١٠٧

[2] مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، مؤسسة المطبوعات العربية بدمشق، ٣٨٠، ط٢، ١٩٦٠

لنصوص الفقهاء المتأخرين، فيعدّونها شريعة منزلة لا يجوز العدول عنها ولا مخالفتها، ولا الرد على قائلها مهما خالفت روح الشريعة ومقاصدها العامة ... بعد أن مضى عصر أولئك الفقهاء، وأن التفقه في دين الله يحتم عليهم أن يعالجوا ما تطور من أوضاع المسلمين على ضوء مبادئ الشريعة ونصوصها لا على ضوء نصوص فقهية اجتهادية نشأت في جو خاص وعصر خاص وتفكير خاص»[١] . من هنا طرح السباعي إعادة بناء «الإسلام الذي تريده الدنيا اليوم»[٢] على حد تعبيره على أساس اجتهادٍ في الشرع تكون فيه المقاصد حاكمة على الوسائل. ورأى أن المضمون الملموس للمقاصد يكمن في المصلحة. فالجماهير وفق السباعي (إنما تعنى بمصالحها المادية قبل كل شيء) وستتبع حتماً أي مذهب يعد بتحقيق هذه المصالح (ولو كان آتياً من الشيطان). إن لم تستطع «تحقيق تلك المصالح في دائرة أديانها»[٣] . يمثل الإسلام هنا إطاراً نموذجياً لحل هذه الإشكالية، إذ يرى السباعي أن «رعاية مصالح الناس هي الأساس في كل التشريع الإسلامي»[٤] وأن «المصلحة هي قطب الرحى في أحكام الإسلام»[٥] . فلا يتوقف السباعي عند حدود عدّ المصلحة دليلاً

---

[١] المصدر السابق، ٣٨٤-٣٨٥

[٢] المصدر السابق، ٣٨٩

[٣] المصدر السابق، ٣٧٤

[٤] مصطفى السباعي، الدين والدولة في الإسلام، محاضرة، دون ناشر، بيروت ٥٦، ١٩٥٥

[٥] المصدر السابق، ٥٨

قائماً بذاته للاستنباط، بل ويؤسس ذلك على مفهوم روح الشريعة ومقاصدها، الذي تحكمه المبادئ الأساسية التالية:

١- تحقيق مصالح الناس في كل ما يحتاجون إليه، ولا تضيق الشريعة بمصلحة للمجتمع يقر العقلاء والدارسون الشرعيون والاجتماعيون بأنها مصلحة.

٢- تحقيق العدالة بين الناس إذا تعارضت مصالحهم، مهما كلفت العدالة من غرم بعض الناس.

٣- تحقيق التطور الاجتماعي الصالح في المجتمع الإنساني، فلا يقف الإسلام في وجه تطور ما في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية، إذا كان هذا التطور نتيجة محتمة لتطور الفكر أو العلم أو ضرورات الحياة.

تشكل هذه المبادئ معيار فهم نصوص الشريعة لدى السباعي «فكل اجتهاد، وكل رأي، وكل نص فقهي يصطدم مع مبدأ من هذه المبادئ، فهو مرفوض عندنا مهما كان قائله لأنه ينافي روح الشريعة ورسالتها الاجتماعية في الحياة»[١] . من هنا لا يجد السباعي أي حرج في تأكيد أن التشريع الإسلامي «مدني علماني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم»[٢] . ويمكن

---

[١] السباعي، اشتراكية الإسلام، مصدر سبق ذكره، ٣٨٣-٣٨٤

[٢] السباعي، في «دروس في دعوة الإخوان المسلمين»، منشورات قسم الطلاب، ١٨، دمشق ١٩٥٥

استنتاج أن صفة العلمانية تعني هنا (الدنيوية)، وتعزيز شرعنتها في علاقةٍ جديدة، تكون فيها الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة. وليست النتائج المترتبة على ذلك في منظومة السباعي بيسيرة، إذ تبدو أبرز نتيجة لها في تجاوز الثنائية ما بين الشرعي- الوضعي، والدنيوي- الديني. فلا تكون المصلحة هنا مجرد (قطب الرحى) في الأحكام على حد تعبير السباعي، بل تنطوي على تخصيصٍ لعام النص بالمصلحة. وهو الأمر الذي أربك على ما يبدو رمضان البوطي، فكتب وكأنه يرد بشكلٍ غير مباشر على السباعي وعلى أولئك الذين يذهبون بقاعدة «حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله» إلى حد «تقييد النصوص أو تخصيصها أو توقيفها، كلما تراءت لهم المصلحة في غير الطريق الذي تختطه تلك النصوص»[1] ، بأن المصلحة ليست دليلاً قائماً بذاته، وأن «النصوص الشرعية هي التي تضبط حقيقة المصالح، وليس اسم المصالح هو الذي يتحكم في تفسير أو تقييد النصوص»[2]. وأن «المصالح المرسلة لا أثر لها في النصوص تخصيصاً ولا تقييداً» وأن «سير المصالح في الشريعة الإسلامية محكوم بالنصوص وليس العكس»[3] . بكلامٍ آخر يرى السباعي المصلحة دليلاً قائماً بذاته لكونها مصلحة بقدر ما يراها البوطي في ضوء المفهوم التقليدي للمصلحة المرسلة فرعاً في باب القياس، يجب ردها

---

[1] محمد سعيد رمضان البوطي من الفكر والقلب، مكتبة الفارابي، ط٢، ١٠٠، دمشق ١٩٧٢

[2] المصدر السابق، ١٠١

[3] المصدر السابق، ١٠٣

إن لم يكن ممكناً إدراجها في هذا الباب. فتحكم روح التشريع والمقاصد العامة تفكير السباعي بقدر ما تحكم الوسائل تفكير البوطي. فيعود الجدل ما بين النموذج التقليدي لعلم الأصول وبين آفاق إعادة تأسيسه على روح الشريعة ومقاصدها الأساسية إلى نقطة البداية.

* * *

ما ينفك الفكر الإسلامي المعاصر في بعض حلقاته الثقافية النخبوية عن طرح مسألة الاجتهاد، والدعوة إلى فتحه واستئنافه، ليس في حدود الاجتهاد في المذهب بل في آفاق الاجتهاد المطلق المستقل، وهو الاجتهاد الذي أجمع الأصوليون -ما عدا الحنابلة- على جواز انقطاعه وتوقفه. إلا أن النظرات التجديدية هنا ما زالت مكبلة بتعريفات الاجتهاد والقياس التقليدية وخشية الخروج على المألوف المتوارث، فلم تستطع أن تتحرك في غير مجالات الجزيئات على حد تشخيص رضوان السيد[1] ، في حين أن باب الاجتهاد لا يمكن أن يفتح بالفعل، وليس بالاسم، بمعزل عن إعادة النظر جذرياً بهذه التعريفات التي تعوق عملية الاجتهاد أو قد تجعلها مستحيلة، وتحويلها من تعاريف معيارية إلى تعريفات أو أدوات إجرائية وصفية في ضوء روح الشريعة ومقاصدها. فترسخ هذه التعريفات الآليات

---

[1] أورده قيس خزعل العزاوي، الفكر الإسلامي المعاصر: نظرات في مساره وقضاياه، دار الرازي، ٧٤، بيروت ١٩٩٢

التقليدية والاتباعية والامتثالية في الفكر الإسلامي أكثر مما تطلق الآليات الاجتهادية والإبداعية والنقدية. وبكلامٍ أوضح لا يمكن فتح باب الاجتهاد بمعزل عن إعادة النظر جذرياً بالتعريف التقليدي الذي يحصر الاجتهاد فيما ليس فيه نص أو إجماع. فيتجاوز الإجماع في النموذج الأصولي التقليدي حدود الوسيلة أو الأداة إلى الدليل المعياري القطعي، الذي فشا في لسان الفقهاء تكفير من يخرقه، مع أنه شرع من الشرع أو عبارة عن التجربة التاريخية للجماعة التي يتواصل فيها الديني والسياسي[1] . وقد اعتبر قطعياً مع أنه نتاج مقدمات ظنية أي أحكام نتجت بالقياس، واكتسب منزلة مقدسة مع أنه مجرد فعالية اجتهادية تدعي في مفهومها عن نفسها إجماع المجتهدين حول مسائلها في عصر من العصور، وإذا كان انعقاد الإجماع -على فرض إمكانية انعقاده تجوزاً- لم يتحقق إلا في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، فإن هذا يعني تحوله إلى سلطة معرفية تؤدي وظيفة سياسية بمفردات شرعية، بغض النظر عن مدى انعقاده فعلياً. فيستمد الإجماع على المستوى العميق منزلته في الفقه الإسلامي من ارتباطه بمفهوم عصمة الجماعة أو الأمة عن الضلالة والخطأ، وإذا كان في شكله القانوني يمأسس أسساً وفاقية رضائية جماعية للاجتماع الإسلامي، فإنه تحول في ملحقاته أو طبعاته المبسطة إلى نوعٍ من هراوة تقاوم أي بحث ونظر في (ما هو معلوم من الدين بالضرورة)

---

[1] رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي - الإسلامي، دار اقرأ، ١٤-١٥ و ١٩٧، بيروت ١٩٨٦

والذي يفترض إجماعاً حوله أو تسليماً به. والحق أن عبارة (إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة) قد وردت في الحواشي الفقهية المتأخرة، وتشمل طائفة واسعة ومائعة الحدود من أفعال وآراء يمكن تبديعها وتحريمها وحتى القول بردة فاعلها أو قائلها، بشكل يمكن القول فيه: إن أي بحث أو نظرٍ قابل هنا أن يكون في إطار «إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة».

إن الاجتهاد المطلق المستقل لا يمكنه أن يقوم أصلاً إلا عبر اختراق هذه العوائق وتجاوزها، فيتميز المجتهد المطلق عن غيره من أنماط المجتهدين في أنه يسلك سبل الاستدلال التي يرتئيها بشكل مستقل، بما في ذلك إمكانية قوله بتخصيص عام النص وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل. ولقد وقع ذلك في زمن الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب الذي عرف بكثرة اجتهاداته المطلقة وإيقافه ظاهر النص، فأوقف العمل بسهم المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن عدّهم من المستحقين، وأوقف حد السرقة في عام المجاعة مع أنه حد قطعي يغلب فيه حق الله (حق الجماعة) على حق الفرد (حق المكلف)، وأوقف حكم زواج المتعة في القرآن، ولم يعطِ المسلمين أربعة أخماس الأرض المفتوحة التي ينص عليها القرآن. بكلامٍ آخر يمكن للاجتهاد المطلق أن يخصص العام وأن يقيد مطلقه وأن يوقف العمل به للمصلحة، وهذا هو الأفق الذي كان يسير نحوه الإصلاحي الإسلامي للمقصد- المصلحة والذي وجده مصطفى السباعي على سبيل المثال ممكناً، وعمل به فعلياً في مجال شرعنته

الحداثة أو تعزيز دنيوية العالم[1] . من دون هذا الاجتهاد المطلق يستحيل تحقيق كمال الشريعة، إذ إن آيات الأحكام التي تمس مجال (المعاملات) محدودة وعامة في حين أن الفرضية الأصولية تقوم على أن الشريعة قابلة لشرعنة كل مصلحة. فالتأويل في منظور نظرية النص الأصولية أو الحديثة على حد سواء لا يخص غير الواضح الدلالة مثل (الخفي) و(المشكل) و(المجمل) و(المتشابه)، بل يشمل أيضاً واضح الدلالة بأقسامه مثل الظاهر أو النص اللذين يقبلان التأويل، إذ إن إغلاق باب التأويل «قد يؤدي إلى البعد عن روح التشريع والخروج عن أصوله العامة وإظهار النصوص متخالفة»[2] . إن تخصيص العام هو من أوضح أشكال التأويل، أي من أوضح إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله ولو من بعيد. وبكلام آخر إن المصلحة هنا تصبح من طرق الدلالة، وهو ما يمكن فهمه في إطار نظرية النص الحديثة. إن التخصيص هو بالتالي نوع من التأويل، يكون بأدلة متعددة مثل العقل والعرف والمصلحة وروح التشريع ومقصده. إن النتائج المترتبة على هذا الفهم ليست يسيرة، إذ

[1] نعني هنا محاولة تحويله جماعة الإخوان السورية إلى نمط ديموقراطي إسلامي على غرار الحركات الديموقراطية المسيحية في أوربا، ودفاعه عن إسلامية الدستور العلماني السوري الذي أقر عام ١٩٥٠، مع أنه ينص على أن الإسلام دين رئيس الدولة وليس دين الدولة، كما ينص على أن الشريعة مصدر رئيسي وليست المصدر الرئيسي. وكذلك شرعنته القانون المدني السوري. وتصوره البرلمان المنتخب كإطار لسن القوانين والتشريعات... إلخ.

[2] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ١٦٦، ط٧، ١٩٨٣

يقود التخصيص أحياناً إلى نسخ النص. ليس التخصيص على مستوى المصطلحات نسخاً بل بياناً للمراد من العام أو المطلق، لضرورة أو مصلحة أو مقصد، غير أنه علينا أن نقبل النتيجة الفعلية المترتبة على ذلك، وهو أن التخصيص وإن لم يكن نسخاً هو شكل من أشكاله، إذ إن النسخ في أصغر تعريفاته رفع للحكم بعد ثبوته. فعلى الرغم من أنَّ النسخ انتهى مع وفاة النبي، فإن فهماً تاريخياً له يشير إلى أنه مستمر بأشكال أخرى، يضطلع فيها التطور الاجتماعي بنصيبه في النسخ. فقد اقتضى هذا التطور إلغاء القانون الوضعي للرق وحظره. إن هذا الإلغاء ليس افتئاتاً على أحكام الشريعة الخاصة بالرق، بل هو تحقيق مقصدها، لأن الحرية في الإسلام هي الأصل والعبودية هي الاستثناء. فكثير من الأحكام يرفع لانتفاء العلة التي روعيت في فرضها. وإن ما سكت عنه الشارع من وقائع هو أكثر بكثير من تلك التي نص على أحكام فيها، مما يعني أيضاً قبول النتيجة المترتبة على مثل هذا الفهم في تحكيم النص في العبادات والمصلحة في (المعاملات) في تأويل النص وتخصيصه بالمصلحة إن تعارضا، مع قبول مبدأ أن التعارض ليس بين الأدلة بل بين أنظار المجتهدين.

قد لا تعني استراتيجية الرؤية هذه شيئاً لأولئك الذين اختاروا نهائياً تنظيم حيواتهم بحسب (القانون الوضعي)، لكنها قد تعني الكثير لأولئك العلمانيين من أمثالي، الذين ينطلقون من علمانية رحبة لا تواجه ما بين الديني والمدني، بل وترى المدني بعداً داخلياً من أبعاد الديني، تمليه الطبيعة (الرمزية السيميولوجية) للاجتماع البشري، أياً

كانت درجة تطوره، كما يمكنها أن تعني شيئاً لأولئك المسلمين الذين يواجهون إشكالية مدى إمكانية حفاظهم على إسلامهم في العالم الحديث، وأن يصبوا هذا العالم في الإسلام. وتلك هي إشكالية من أضخم إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر من محمد عبده إلى راشد الغنوشي، يفتح فيها الاجتهاد الوعي الإسلامي على احتمالات ورهاناتٍ أخرى، ليس عنوانها بالضرورة الشجار مع العالم.

محمد جمال باروت

* * *

* *

*

القسم الثالث

التعقيبات

تعقيب على بحث محمد جمال باروت

أحمد الريسوني

تعقيب على بحث أحمد الريسوني

محمد جمال باروت

تعقيب على بحث

الأستاذ محمد جمال باروت

الدكتور أحمد الريسوني

قبل أن أتطرق إلى القضية المركزية في هذا النقاش، وفي بحث الأستاذ الفاضل محمد جمال باروت - وهي قضية النص والمصلحة والاجتهاد - أود تثبيت بعض القضايا والآراء المتفق عليها بيني وبين محاوري، مع ما قد تحمله وجهة نظري من خصوصية في التناول والتقويم.

منحى الضبط والتقييد في الفكر الأصولي الشافعي:

معلوم أن الحركة العلمية الإسلامية قد نشأت خلال القرنين الهجريين الأول والثاني في أجواء الحرية الفكرية والسياسية والاجتماعية الواسعة، فالإسلام أطلق الألسنة مثلما أطلق العقول والنفوس، وأعطى العلم والفكر، والتعلم والتعليم، قوة وحركية أحدثت فورة علمية و(ثورة ثقافية). ثم إن هذه الحركة العلمية الفتية الناشئة كانت في حل من كثير من الكوابح والقيود التي نشأت ونمت فيما بعد، فلذلك اتسمت بقدرٍ كبيرٍ جداً من الحرية والسجية

والعفوية فكانت حركةً علميةً مخففةً من التعقيد والتقليد، وحتى من التقييد والتقعيد.

هذا الوضع المتسع والمريح لحركة العلم والفكر والنظر أنتج تبايناً متزايداً، ليس في الآراء والاجتهادات فحسب، بل حتى في الأصول والاتجاهات. وهكذا وصلت الأمور - مثلاً - إلى حد ذلك التمايز الكبير بين أهل الحجاز أهل الأثر، وأهل العراق أهل الرأي والنظر. واختلف أهل العلم والفقه اختلافات شديدة حول عدد من أدلة الأحكام، كالقياس، والاستحسان، وخبر الواحد، وشروط القبول والرد في الأخبار عامة، وعمل أهل المدينة، والإجماع عموماً، وقول الصحابي، والناسخ والمنسوخ... ونتجت عن هذه الخلافات (الأصولية) خلافات فقهية واسعة، حتى روي عن ربيعة بن عبد الرحمن بعد أن عاد من العراق، أنه قيل له «كيف رأيت العراق وأهلها؟ فقال: رأيت قوماً حلالنا حرامهم، وحرامنا حلالهم[1]...» وفي هذه الأجواء المشبعة بالحرية والتحرر كانت تجري بين رؤوس العلماء مناقشات ومنافسات، ومناظرات ومراسلات، وكانت الخلافات تتخذ أحياناً تصنيفاً مذهبياً، وتارة تتخذ تصنيفاً قطرياً جغرافياً، وتارة تتخذ طابعاً فردياً، وتارة تتأثر بالولاءات السياسية، وتارة بالمواقف الكلامية...

---

(١) محمد الحجوي الثعالبي الفكر السياسي في تاريخ الفقه، ٢/٣٨٠ (دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٦ هـ/١٩٨٥م).

وحين بلغت الفورة العلمية والفكرية أوج انطلاقها وتحررها، بدأت تتطور إلى نوع من الفوضى والتسيب، وكان لابد أن يأتي رد الفعل. فجاء على درجات وأشكال، أكثرها اتزاناً وعقلانية وعلمية ذلك المنحى التقعيدي الأصولي المنهجي، وهو المنحى الذي أنضجه وتوّجه الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

تميز الشافعي بالتطواف عبر الأمصار ومخالطة كافة أصحاب الاتجاهات والآراء والاجتهادات في أقطارهم وعواصمهم، ومع روادهم ومنظريهم، فاستمع إليهم وناظرهم وخبر أقوالهم وحججهم، ثم أخذ يشق طريقه ويقعد قواعده التي تجمعت وتناسقت فأعطت منهجه ومذهبه، وسواء نظرنا إلى الشافعي في سياقه التاريخي، أو فحصنا فكره في سياق التمييز المنهجي، فإننا نجده يمثل نوعاً من الوسطية والجمع والتوفيق بين أهل الأثر وأهل الرأي والنظر. فقد ذهب مع الأوّلين في تثبيت مكانة النص وأولويّته، قرآناً وسنةً. وذهب مع الآخرين في اعتماد القياس وتثبيته وتوسيع مداه. ثم خالف الأولين في توسعهم وتساهلهم في اعتماد الآثار والوقوف عند ألفاظها وظواهرها، مبنياً لهم أن من الأخبار والآثار ما له حجية وما لا حجية له، ومنها الناسخ والمنسوخ، ومنها عامٌّ على عمومه، وعامٌّ مخصوصٌ، وعامٌّ أريد به الخصوص، ومنها مطلقٌ ومقيدٌ، وأنه لا بد - حتى مع النصوص - من تدبرٍ وتبين، ومن تأليفٍ وتوفيقٍ بين المعاني والأحكام... إلى غير ذلكٍ من الضوابط والكوابح التي تمنع من التهافت والعشوائية والسطحية في اعتماد النصوص

واستعمالها. فليس كل من حفظ النصوص قد ملك الحقيقة، وحاز الصواب.

كما خالف أصحاب الرأي، وأنكر عليهم مسارعتهم فيه، وتوسعهم في إعماله بقياس وبغير قياس، بناءً على أصل، أو بناءً على محض الرأي والنظر. وأنكر وشدد النكير على الاجتهاد الذوقي والفكري الذي عرف منذئذ باسم الاستحسان، وضيق عليهم مسالك الاجتهاد بالرأي، حتى حصرها في القياس، واعتبر أن الاجتهاد والقياس (اسمان لمسمى واحد)[1] وقال: «وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس»[2] .

وهكذا يبدو أن الإمام الشافعي كان ينظر ويُقَعِّد في اتجاه الضبط والتقييد لإلجام الأثريين والرأيين معاً في توسعهم وتساهلهم واندفاعهم فيما اعتمدوه وتميزوا به.

ولما كان الإمام الشافعي هو الأب المباشر لعلم أصول الفقه، فقد ولد هذا العلم مسكوناً بهاجس الضبط والتقعيد، ووضع حد لعدد من مظاهر التسيب والاسترسال في الاجتهاد والاستدلال.

استمرار منحى الضبط والتقييد بعد الشافعي:

بعد أن حقق الإمام الشافعي نوعاً من الترشيد والتشديد للفكر العلمي الإسلامي، وبصفة خاصة في مجال الاجتهاد والاستدلال

---

[1] الرسالة للشافعي – بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، ٤٧٧ – المكتبة لعلمية، بيروت.

[2] الرسالة ٥٠٥

الفقهي، كان من المفترض ومن المفيد - فيما يبدو اليوم - أن يتوقف أو يعتدل تيار الكبح والضبط الذي أسسه الشافعي، بعد أن أضفى على الاجتهاد والنظر قدراً ملائماً من التوازن والاتزان، غير أن هذا التيار استمر في منحاه وفي توجهه نحو مزيد من الضبط والصرامة، حتى بدا ينتقل من التقعيد إلى التعقيد، ثم وصل إلى وضع ما يشبه الآصار والأغلال على حركة الاجتهاد والنظر.

وهكذا تم تشديد شروط الاجتهاد، وتمّ تعقيد قواعد الاستنباط والاستدلال، وتضخمت مكانة القياس والعقلية القياسية على حساب أدلة وقواعد أخرى.

وحتى القياس أصبح - شيئاً فشيئاً - يتسم بالسطحية والصورية. وأصبح كثير من الأصوليين والفقهاء ينظرون إلى علل الأحكام على أنها هي تلك الأمارات الخارجية (الظاهرة المنضبطة) فحلت القرائن والمظاهر محل العلل الحقيقية للأحكام. وأصبحت هذه القرائن عندهم هي مناط الحكم وأساس التفريع والقياس. فبدل أن يجتهد المجتهد وفق ما فهمه من حكم ومقاصد، ووفق ما يحقق المصلحة الشرعية ويدرأ المفسدة، صار يتعين عليه - وفق آلية القياس الصوري - أن يجتهد وفق ما في القضية من تطابق صوري، ومن شبه شكلي أو اشتراك لفظي، لأن هذه أمورٌ واضحةٌ منضبطةٌ، أما الحِكَم والمقاصد والمصالح والمفاسد فأمورٌ غير منضبطة. فصار القياس مقدماً على المصالح الشرعية المعتبرة اعتباراً عاماً، وصار يقدم على الكليات، ثم وصل بعض الفقهاء والأصوليين إلى حد ابتكار فكرة (القياس على

القياس)، وكأن الأدلة الشرعية قد انتهت والمسالك الاجتهادية قد نضبت وعجزت، فلم يبق إلا القياس، ثم القياس على القياس، ثم القياس مرة ثالثة أو أكثر...!

إلى هذا الحد أجدني متوافقاً مع محاوري الأستاذ باروت، في تقويم جانب من الفكر الأصولي والمسار الاجتهادي. كما نتفق في أمور كثيرة ليس من اللازم ذكرها، وسيأتي بعض منها في الصفحات اللاحقة، ومن ذلك ضرورة الإعلاء من شأن المقاصد والمصالح في الفكر الأصولي والاجتهادي.

لكني أخالف الأستاذ الكريم فيما ذهب إليه من أن النمط الأصولي للمدرسة الأصولية الشافعية قد هيمن على المجال الفقهي الأصولي، وتحكم في مساره. وهذا نص كلام الأستاذ قبل أن أعلق عليه «تلقى المجال الفقهي الإسلامي النموذج الشافعي الأصولي، ولم يخالفه في الأدلة الأربعة التي قررها، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، باستثناء الفقه الشيعي - الجعفري - بصورة أساسية، الذي يستبدل بحكم تأثراته الاعتزالية العقل بالقياس، مع أن بعض آليات استنباطه تدخل فعلياً في مجال القياس، ولا سيما قياس الأولى، وإن لم يسمه قياساً، بكلام آخر: **حكمت الصيغة الشافعية لعلم الأصول النموذج الأصولي الإسلامي**»[1]..

[1] بحث الأستاذ باروت، ص ٨٣

وأنا لا أنفي كون الأصوليين الشافعية قد تصدروا ولا يزالون يتصدرون الإنتاج الأصولي والفكر الأصولي، ولكن لا ننسى المدرسة الأصولية الحنفية التي تناظر وتزاحم المدرسة الشافعية الأشعرية، وهي تختلف معها وتتميز عنها في أمور كثيرة معروفة لدى المختصين، في المضمون والمنهج والشكل.

كما ظل الأصوليون المالكية يمثلون خصوصيات مدرستهم ويبرزونها ويدافعون عنها. كما تمثلت تلك الخصوصيات في الإنتاج الفقهي المالكي، في مرونته وسعة أفقه ومنحاه المقاصدي الاستصلاحي.

أما الظاهرية، فتميزهم وخروجهم عن النمط الأصولي التقليدي لا يحتاج إلى بيان، وقد كان لهم معه تدافع شديد في المشرق، ثم في الأندلس والمغرب بعد ذلك. وقد كان القياس بالذات هو الفيصل الكبير بين الظاهرية والشافعية خصوصاً، وبين الظاهرية والجمهور عموماً. وإذا كان هؤلاء قد غلوا - كثير منهم - في القياس والعقلية القياسية، فإن الظاهرية قد غلوا في مناقضتهم ومعاكستهم والرد عليهم.

وإذا كان النهج الأصولي الظاهري قد اتسم بالرفض والتضييق لكثير من الأدلة وطرق الاستدلال ومسالك الاجتهاد، فإنهم قد توسعوا في إعمال عمومات القرآن والسنة وأعلوا شأنها. كما

وسعوا قاعدة الاستصحاب وطردوا الاعتماد عليها إثباتاً ونفياً، في المنصوص وغير المنصوص.

وبالإضافة إلى هؤلاء جميعاً نجد عدداً من الأصوليين والفقهاء عرفوا بتحررهم وتميز منهجهم وأسلوبهم، سواء في التأليف الأصولي أو في التطبيق الفقهي، بعضهم شافعية كأبي بكر القفال الكبير (ت ٣٦٥) صاحب الكتاب الفذ (محاسن الشريعة)، والموصوفُ بكونه (صاحب الأصول والجدل، حافظ الفروع والعلل)[1] وعز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠)، ومنهم غير الشافعية كالإمام المجتهد محمد ابن جرير الطبري مؤلف (أحكام شرائع الإسلام) وصاحب المؤلفات الأخرى الشهيرة، (ت ٣١٠)، ومنهم الفقيه الحنفي الكبير أبو زيد الدبوسي صاحب (تقويم الأدلة) و(الأسرار في الأصول) (ت ٤٣٠)، ومنهم الفقيه المالكي الأصولي المتفنن شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٠) صاحب (الفروق) و(الأحكام في تمييز الفتاوي من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام). ومنهم الإمامان الشهيران ابن تيمية وابن القيم، ثم نصل إلى الشاطبي. ويمكن أن يذكر في هذا السياق نجم الدين الطوفي، لأنه وإن لم يكن له كبير شأن بين الفقهاء والأصوليين، فهو ممن اتسموا بالتحرر والخروج عن النمط الأصولي التقليلدي، وخاصة في المسألة التي أشهرته في هذا الزمان وجعلت له

---

[1] طبقات الشافعية، لتقي الدين السبكي ١٧٦/٢ - دار المعرفة - بيروت، د.ت.

أنصاراً وأتباعاً، وهي دعوى تعارض النص والمصلحة، والقول بتقديم المصلحة على النص.

فهؤلاء الأعلام وغيرهم من أضرابهم ومن تلاميذهم كانوا متحررين ومتميزين عن المدرسة الأصولية التقليدية (مدرسة المتكلمين).

غير أن مما يؤسف عليه أن عدداً من هؤلاء الأئمة لم ترج كتبهم وآراؤهم بمثل رواج الكتب الأصولية للمتكلمين ومن سار على منوالهم، وهذا ما يعطي انطباعاً مبالغاً فيه عن هيمنة المدرسة الأصولية التقليدية وتحكمها في مسار الفكر الأصولي والإنتاج الفقهي، ويؤدي إلى أحكام غير دقيقة عليهما، من قبيل ما تقدم في كلام الأستاذ باروت، ومن قبيل ما نقله وتبناه عن الدكتور الجابري من أن الشاطبي أحدث «قطيعة أبيستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا من بعده»[1]. بينما الشاطبي لا يقوم ولا يقعد ولا يقدم ولا يؤخر إلا بأمثال الجويني والغزالي وابن العربي وابن عبد السلام والقرافي. وكيف لا وهو يفتتح موافقاته مصرحاً بأن ما جاء به ولو أن فيه جدة وتجديداً فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه النظار[2] .

---

[1] بحث الأستاذ باروت، ص ١٠٧

[2] بحث الأستاذ باروت، ص ١٠٧

وكلام الشاطبي هذا ليس من قبيل التقية وخوف الإنكار عليه، وأيضاً لا يعني بالضرورة أن ما قدمه جاء «امتداداً للنموذج الأصولي التقليدي»[1] كما فهم ذلك الأستاذ الفاضل، فالشاطبي فعلاً امتداد واستمرار لمن سبقوه، وهو بان على ما أسسوه، ومجدد لما أصلوه، ومكمل لما بدؤوه. ولكنه أيضاً لم يبق أسيراً للمدرسة التقليدية التي خيم على نمطها الجمود والاجترار والتحجير، وإنما كان يأخذ منها ويدع ويقبل ويرد، وأكثر من هذا فهو يمثل حلقة في تلك السلسلة من العلماء المتحررين المتميزين الذين ذكرت نماذج منهم، والذين لم ينقطع حبلهم ولا انطفأ نورهم.

مسألة النص والمصلحة:

من غريب الموافقات أن كلاً منا قد استعمل في بحثه عبارة (الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة) من قبل أن يطلع كل منا على بحث الآخر. ولم يسبق لي أن وقفت على هذه العبارة قبل أن أستعملها في بحثي المعد لهذا الحوار. كما أني - إلى الآن - لا أعرف أحداً عبر بها غيري وغير الأستاذ باروت. وإذا كنا متفقين على هذه القاعدة الكلية ومسلمين بها، فأنا أجعلها حَكَماً بيني وبين محاوري ومن يذهب مذهبه في موضوع (تعارض النص والمصلحة).

وأنا أفهم هذه القاعدة (الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة) على النحو الآتي:

---

[1] بحث الأستاذ باروت، ص ١١٠

• **الشريعة مصلحة:** بمعنى أن مقصد الشريعة هو جلب مصالح العباد، وتحقيق هذه المصالح ورعايتها وحمايتها وتبصير الناس بها. وبما أن صاحب الشريعة هو الباري سبحانه، وهو اللطيف الخبير، وهو العليم المحيط، فإنه يعلم – كما لا يعلم أحد سواه – حقيقة المصلحة، وكمال المصلحة وما يخفى من المصلحة، وما يلتبس ويشتبه من المصالح. فما حكم به فهو عين المصلحة، وهو دليل المصلحة، وهو معيار المصلحة. فمن أحكامه يكتمل إدراكنا المصالح، ومن أحكامه نهتدي إلى ما خفي عنا من المصالح، ومن أحكامه نميز مراتب المصالح. وقُلْ مثل هذا في المفاسد. ومن ترغيبه وثنائه وتزيينه نزداد حباً للمصالح وتعلقاً بها وإقبالاً عليها تحصيلاً وحفظاً. ومن ترهيبه وزجره، وتقبيحه وذمه، نكره المفاسد وننفر منها ونتقيها ونحتاط منها، فهذا هو معنى كون **الشريعة مصلحة**.

والمصلحة شريعة بمعنى أنه كما ثبت لدينا أن مقاصد الشريعة إنما هي مصلحة العباد ونفعهم وخيرهم، فإن الفهم عن الله تعالى وعن دينه وشرعه يقتضي أنه كلما تحققنا من شيءٍ أنه مصلحةٌ راجحةٌ وخيرٌ راجحٌ ونفعٌ راجحٌ علمنا أنه مطلوبٌ ومقصودٌ في دين الله وشريعته، فحينئذ نتخذه شرعاً ونجعله قانوناً شرعياً، ونكون بالمصلحة أقررناه وبالمصلحة شرعناه.

وعدّ **المصلحة شريعة** ليس بمجرد استنتاج منطقي ومسلك مقاصدي نابع من قاعدة **الشريعة مصلحة**، بل هو ما تنطق به النصوص وتهدي إليه، من مثل قوله تعالى: ﴿وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾ [الحج:

٢٢/٧٧]، ﴿فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره﴾ [الزلزلة: ٩٩/٧]، ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً﴾ [المؤمنون: ٢٣/٥١]، ﴿وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾ [الأعراف: ٧/١٤٢]، ﴿لقد أرسلنا رُسُلَنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾ [الحديد: ٥٧/٢٥]، ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾ [النحل: ١٦/٩٠]، ومن مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»[١].

فهذه النصوص كلها آمرة ناهية موجهة هادية نحو ما نسميه (جلب المصلحة ودرء المفسدة). فهي قد شرعت أصلاً عاماً هو الإقدام على ما فيه الخير والمصلحة، وعلى ما يمنع الشر والمفسدة، فحيثما وجدنا الخير والعدل والنفع والصلاح فهو مطلوبٌ شرعاً. وحيثما وجدنا الشر والظلم والضرر والفساد فهو منهيٌّ شرعاً. وإذا كان الأصوليون يقولون: (النهي يقتضي الفساد) فأنا أقول أيضاً (الفساد يقتضي النهي).

فهذا شيء من البيان لقولنا - وأنا وصاحبي الأستاذ جمال -: «الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة».

---

[١] رواه ابن ماجة والدارقطني وغيرهما مسنداً، ورواه الإمام مالك في موطئه مرسلاً.

لكن الإشكالات والاختلافات تأتي بعد هذا، تـأتي عنـد التطبيـق والتفريع على هذا الأصل العام، وتأتي عنـد تفسـيره وتفصيلـه، ومـن ذلك:

١) الثبات والتغير في المصالح والمفاسد التي تعلقـت بهـا النصـوص والأحكام الشـرعية أمراً ونهيـاً، هـل يمكـن أن تفقـد مصلحيتهـا أو مفسديتها؟ جزئياً أو كلياً؟ مؤقتاً أو نهائياً؟

٢) المصالح والمفاسـد غـير المنصوصـة، هـل لهـا معيـار موضوعـي لتحديدها والحكم عليها، أم لها معايير متعددة؟ وإذا تعددت المعايـير، فما هو المعيار الحاسم؟ أم لايوجـد؟ أم المسـألة مسـألة ذاتيـة وعرفيـة، نسبية متقلبة؟

٣) ما مدى مصداقية دعوى تعارض النص والمصلحة؟ وإذا سلمنا هذه الدعوى لمن يقولون بها أو يقعون فيها، فما العمل حينئـذ، هـل نقدم النص ونعتبر تلك (المصلحة) مصلحة ملغـاة؟ أم نقـدم المصلحـة بضربٍ من ضروب التقديم والتأويل؟

٤) وحين نجد الناس أنفسهم - علماءهم أو عـامتهم - يختلفـون في شـيء مـا: هـل هـو مصلحـةٌ أو مفسـدةٌ؟ مصلحـةٌ راجحـةٌ أو مرجوحةٌ؟ مصلحةٌ مقدسةٌ نفيسةٌ، أو مصلحـةٌ تافهـةٌ خسيسـةٌ؟ مـن يحق له أن يحدد ويحسم؟ وعلى أي أساس؟.

وبالرغم من كون الأستاذ باروت لم يحدد موقفه، ولم يعرب عــن رأيه في عدد من هذه المسائل، فإنه قد عبر صراحةً أو ضمناً عن كونه

ممن يتبنون الفكرة القديمة لنجم الدين الطوفي، التي مفادها قيام التعارض بين النصوص والمصالح في كثير من الحالات، وأنه يتعين عندها تقديم المصلحة على النص يعدّ المصلحة هي مقصود الشرع، والنصوص وسائر الأدلة هي مجرد وسائل لتحقيق المصلحة. فلا بد من تقديم المقاصد على الوسائل.

وقد بينت في بحثي أن تعارض النص والمصلحة هو مجرد افتراض، لا نسلم بوقوعه، ولا بإمكان وقوعه، ثم هو متناقض مع قولنا (الشريعة مصلحة)، فكيف تتناقض المصلحة مع ذاتها؟! كما بينت، كيف يقع فهم بعض الناس في تصور هذا التعارض بين النص والمصلحة وأن ذلك «مرده إلى أحد أمرين: إما إلى خلل في فهم المصلحة وتقديرها، وإما إلى خلل في فهم النصوص وتطبيقها».

إن القول بتعارض النص مع المصلحة، يلزم منه نقض قاعدة (الشريعة مصلحة)، ويلزم منه القول بأن (الشريعة) ليست مصلحة، وبأنها - ولو في بعض أحكامها - ضد المصلحة، أو على الأقل إنها أصبحت مع مرور الزمن خالية من المصلحة ومضادة لها ومعيقة لتحصيلها. وهذا سينتهي بنا - ولو تدريجياً - إلى إلغاء الشريعة وإلغاء النص، لفائدة ما نعدّه ونسميه (مصلحة).

وهنا لا بد أن نتساءل: هل يبقى للنص - على مدى العصور - من دور؟ هل لأحكامه من ثبات واستمرار؟ هل يبقى له من حقية وحجية وقدسية؟ إن افتراض خلو النص التشريعي من المصلحة

واعتقاد إمكان تعارضه معها يؤدي بنا إلى الجواب بالنفي على كل هذه الأسئلة. وبهذا نصل إلى إبطال القاعدة الأولى (الشريعة مصلحة) ولا يبقى أمامنا إلا كون (المصلحة شريعة).

وبما أن إدراك المصلحة وتقديرها مسألة نسبية تتم غالباً بالذاتية والظرفية، وبتحكم قانون الغلبة والأمر الواقع، وفي كثير من الأحيان يتم تقديرها بالهوى والتشهي، فسنصل من دون شك إلى معارضة المصلحة بالمصلحة، وإلغاء المصلحة بالمصلحة، وسنجد أنفسنا ليس أمام تعارض النص والمصلحة، بل أمام تعارض المصلحة والمصلحة.

أنا لا أنكر حقيقة المصلحة، ولا أنكر الحسن الذاتي والقبح الذاتي للمصالح والمفاسد، وأعتقد أن هناك معايير موضوعية من الممكن الاستعانة بها والاعتماد عليها، وأعلاها وأمتنها وأقومها موازين الشريعة ونصوصها، وأحكامها ومقاصدها، ومن دونها ينهار كل معنى ثابت وكل معنى حقيقي للمصلحة، لأن جميع المعايير حينئذ تبقى قابلة للطعن والنقض والتشكيك والتجاوز والإلغاء. فالمشكلة ليت في المصلحة ذاتها، لكنها فيمن يفكر ويقدر، وفيمن يختار ويقرر، وفيمن يقود ويسير. فما لم تكن هناك أسس ومعايير مرجعية منزهة ومسلمة، فإنما هي الأهواء، والأذواق، والغلبة والهيمنة، والشهوات والنزوات، وفي أحسن الأحوال: تضارب وتقلب وتدافع في الآراء والتقديرات، وتبقى الكلمة الأخيرة للأقوى والأمكن. وحتى التقدير العرفي والإقرار العرفي (أعني العرف العام) فإنه قلما يخرج عن المحددات والمؤثرات المذكورة، التي هي على كل حال

ليست عقلانية وليست علمية في أغلب الأحوال، ولذلك تعجبني التسمية التي يستعملها الأصوليون الإمامية في التعبير عن العرف وهي (السيرة العقلانية) أي عرف العقلاء وسيرتهم، لا كل عرف يشيع ويستتب ويصبح أمراً واقعاً.

وأنا حين أدافع عن جانب الثبات والموضوعية الشرعية في مفهوم المصلحة وفي تقديرها وترتيبها، فلست أنكر دائرة التغير والتكيف في المصالح، وفي الأحكام الشرعية المنوطة بها.

❖ فهناك أحكام تدور مع عللها - إن كانت العلة ثابتة واضحة- فيبقى الحكم ما بقيت علته، وينتفي بانتفاء علته، ويعود إذا عادت، وذلك مثل سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة، فعمر رضي الله عنه أوقف العمل به في وقت معين من خلافته لانتفاء علته، لا أنه نسخه وألغاه. والنبي صلى الله عليه وسلم نفسه نهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام لعلة عابرة، فلما زالت رفع عنهم النهي، فإذا عادت العلة (المجاعة وشدة الفاقة في المجتمع) عاد النهي عن الادخار ولزم التصدق والإطعام.

❖ وهناك أحكام تتخلف شروطها، فيتوقف العمل بالحكم حتى يتحقق شرطه ويستقيم تطبيقه. لأن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط. فإذا تحقق الشرط عاد المشروط، ومن ذلك أيضاً ما فعله عمر حين لم يقطع يد بعض السراق الجائعين المضطرين. كيف والله تعالى رفع بجرد الإثم عن المضطر ﴿فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا

إثم عليه﴾ [البقرة: ١٧٣/٢]. والإثم هنا نكرة في سياق النفي، فهي تفيد العموم. أي إن الإثم منفي ساقط بصفة عامة تامة عن المضطر الذي لم يقصد بغياً ولا عدواناً، فمتى تحقق الاضطرار بلا بغيٍ ولا عدوان، سقط الإثم وسقطت العقوبة. كيف وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بدرء الحدود بالشبهات، بينما الاضطرار عذر قطعي ومانع نصي. فعمر رضي الله عنه لم يوقف النص، ولم يعارضه بتقدير مصلحي رآه، بل أعمل نصوصاً أخرى تقتضي شروطاً تطبيقية لم تتحقق في نازلته، فلم يطبق فيها الحد.

❖ كما أن هناك أحكاماً تفقد محالها، بحيث ينقطع محل الحكم من الوجود إما إلى غير رجعة وإما إلى أجل، وقد يكون (فقد المحل) أو (ذهاب المحل) عاماً، وقد يكون خاصاً ببعض المكلفين. وفي جميع الأحوال فإن ذهاب المحل يعني تلقائياً ذهاب الحكم المتعلق به. ومن أمثلة ذلك أحكام الرق الذي ذهب غير مأسوف عليه. ونرجو أن يكون ذهاباً لا رجعة له أبداً. فها هنا ذهب المحل فتوقفت جميع الأحكام الخاصة به. ولو عاد - لا سمح الله - لعاد من أحكامه بقدر ما عاد منه، بما في ذلك الأحكام التي ترمي إلى تضييقه وإزالته، من عتق ومكاتبة وتدبير...

وأما ذهاب المحل الخاص فمثل من نشأ يتيماً، فقد سقطت في حقه جميع الأحكام المتعلقة بالوالدين حال حياتهما، من طاعة وبر وعقوق ونفقة...

❖ وهناك أحكام وسيلية صرفة، ليست مقصودة لذاتها نهائياً. فهذه أيضاً قابلة للتغير إذا فقدت الوسيلة قيمتها ووظيفتها. أو تيسرت وسيلة أخرى أفضل منها وأكثر تحقيقاً للمقصود، فمثلاً الوسائل والصيغ التنظيمية التي اتبعت في الزمن الأول للإسلام من أجل تنظيم الشورى واختيار رئيس الدولة، إنما هي إجراءات وسيلية صرفة مقصودها إقامة شورى حقيقية تجمع أفضل أهل العلم والرأي وأكفأ أهل الحل والعقد وأكثر الناس ثقة ومصداقية لدى عموم الأمة، وأن يصلوا بشوراهم وتداولهم إلى أهدى السبل وأرشد الاجتهادات وأنسب القرارات، والوصول إلى اختيار حر ونزيه للحاكم المؤهل، الذي يحظى برضى الناس وتقديرهم وقبولهم. ولا شك أن ما جرى به العمل يومئذ كان ملائماً وكافياً، ولكنه أيضاً كان مطبوعاً بالبساطة والتسامح والتلقائية، ولذلك لم تعد تلك السمات والأساليب كافيةً ولا ملائمةً لمجتمعات تضخمت وتعقدت، واختلط فيها الفساد بالصلاح، والمكر بالسياسة والأثرة بالإيثار. فإذا جئنا إلى زماننا فوجدناه يتيح لنا تنظيم هذه الوسائل وتنفيذ هذه التدابير التوسلية الصرفة، في تنظيم الشورى واختيار أهلها، وفي اختيار رئيس الدولة ومحاسبته ومساعدته، وتقويمه وعزله... فلا شك في أن الأخذ بهذه الوسائل وإقرار أحكامها وإحلالها محل ما جرى به العمل في الصدر الأول، عمل مشروع وتغيير غير ممنوع، لأن ما غيرناه لم يكن تعبداً، ولم يكن مقصوداً وليس هو مصلحة في ذاته، وإنما مصلحته فيما يفضي إليه.

ولكن لنأخذ أمثلة صغيرة واضحة: لقد أمر الله تعالى بإعداد رباط الخيل للجهاد والدفاع عن الحوزة، ولا شك أن (رباط الخيل) وسيلة صرفة. فلذلك يصبح اليوم إعداد القواعد العسكرية والأسلحة العصرية، قائماً بالضرورة مقام رباط الخيل، مؤدياً إلى المقصود بصورة أتم وأنفع...

وأمر النبي ﷺ بنتف شعر الإبط، ولا شك أن إزالة الشعر، تنظيفاً وتلافياً لأسباب التلوث، هو المقصود وليس عملية النتف، الذي هو مجرد وسيلة، فإذا وجدت وسيلة جديدة، أيسر وأكثر تحقيقاً للمقصود، فلا شك في مشروعيتها وأفضليتها...

اجتهاد مشروط أو اجتهاد لا مشروط؟

ولا أظن أن محاوري - الأستاذ جمال باروت - يخالفني في أن تقدير هذه الأمور والحسم فيها يحتاج إلى أهلية علمية، ويحتاج إلى فكر ونظر وخبرة ومعرفة، وخاصة حينما يراد إصدار الفتاوي العامة والأحكام العامة، التي تصبح تشريعاً يخضع الناس له، أو تكليفاً شرعياً يلتزم الناس به ويدينون به، فكيف يستقيم هذا مع الدعوة إلى (اجتهاد مفتوح) وإلى (اجتهاد عام)، اجتهاد ليس له حرمة ولا حدود ولا شروط، اجتهاد يوصف صاحبه بأنه (مجتهد مطلق) بشرط واحد وصفة واحدة هي «أنه يسلك سبل الاستدلال التي يرتئيها

بشكل مستقل بما في ذلك إمكانية قوله بتخصيص عام النص، وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل»[١] .

أنا أظن أن إرسال الكلام على عواهنه، ودعوة كافة الناس للاجتهاد المطلق، المطلق حتى من الشروط والقيود والحدود والضوابط العلمية، والمعفى من أي صفات محددة لصاحبه، هو الذي حتم وسوّغ - وما زال - دعوات الضبط والكبح والتشديد. وأنا أعني موقف الأستاذ جمال الذي دعا بإلحاح إلى الاجتهاد المطلق الذي لا يحده شيء دون أن ينبس ببنت شفة عن شيء من صفات هذا المجتهد ومؤهلاته وشروطه. ثم دعا إلى الاجتهاد العام «الموكول إلى جميع المكلفين»[٢] مؤكداً «أن الاجتهاد العام في متناول جميع المكلفين لأن مناطه المقاصد الكلية للشريعة...»[٣] .

والأغرب في الأمر هو أن تتم نسبة هذا الرأي وهذا الكلام إلى الإمام الشاطبي الذي «يفتح ما يسميه (بالاجتهاد العام) أمام جميع المكلفين...»[٤] !!

وقد بحثت طويلاً عن هذا الكلام في موافقات الشاطبي فلم أجده ولا وجدت رائحته. نعم نجد الشاطبي في أول كتاب الاجتهاد ينص على أن «الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى

---

[١] بحث الأستاذ باروت ص ١١٢
[٢] بحث الأستاذ باروت ص ١١٣
[٣] بحث الأستاذ باروت ص ١١٤
[٤] بحث الأستاذ باروت ص ١١٤

ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة... وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط. وهو الذي لاخلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله. وذلك أن الشارع إذا قال ﴿وأشهدوا ذَوَيْ عدل منكم﴾ [الطلاق: ٦٥/٢] – وقد ثبت عندنا معنى العدالة شرعاً – افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة[1] ... إلى أن يقول: «فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه. فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين. ولا يكون ذلك إلا باجتهادٍ ونظرٍ. فإذا تعين له قسمهما تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه. وكذلك سائر تكليفاته»[2] .

وشتان شتان بين هذا الكلام وما أتى به الأستاذ باروت.

وقد ذكر الشيخ عبد الله دراز في أول هوامش كتاب الاجتهاد، تعليقاً على قول الشاطبي «طرف يتعلق بالمجتهد من جهة الاجتهاد» قال دراز: «أي من جهة تنوعه إلى عام وخاص»، فهل من ها هنا وقع الانزلاق إلى كل ما نسبه الأستاذ باروت إلى الشاطبي، مما لا صلة له لا بكلام الشاطبي ولا بكلام الشيخ دراز؟!

---

[1] الموافقات: ٨٩/٤-٩٠

[2] الموافقات: ٩٣/٤

وأخيراً، فإني سعيد ومستفيد من هذا الحوار، شاكر من أتاحه لي، ومن شاركني فيه، مقدر لهذه المبادرة دورها في ربط الصلات والمزج بين الآراء والاتجاهات. وإذا كان الحوار عن بعد لا يخلو من قصور وإخلال، فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله، والميسور لا يسقط بالمعسور. وقد بقيت بيني وبين زميلي الأستاذ محمد جمال مسائل ومسائل - عندي وعنده - لا يتسع لها المقام.

والحمد لله رب العالمين.

الرباط في ١٨ ربيع الأول ١٤٢٠هـ

الموافق للثاني من يوليو ١٩٩٩م

* * *

تعقيب على بحث

الدكتور أحمد الريسوني

الأستاذ محمد جمال باروت

قد يكون من المشروع أن نتساءل اليوم: في أي عقد يعيش المسلم المعاصر على مستوى التشريع الإسلامي؟ تتفاوت الإجابات بالطبع، لكنها تلتقي عند تحديد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، الذي استنفدت فيه طاقات النموذج الأصولي، وتم مأسستها في مدونات فقهية مذهبية مغلقة ومكتفية بنفسها. وفي مثل هذا السياق لم يعد للنموذج الأصولي وظيفة أو حاجة تستدعيه ما دام باب الاجتهاد قد أغلق. وحين اصطدم العالم الإسلامي بالغرب كانت (الهيرمونيتيقا) الإسلامية في وضعية المدونة الجامدة المغلقة التي تحكمها آليات التقليد والتبسيط والتسليم والشروحات العقيمة المختصرة. ولم يتكون الوعي بالقصور المنهجي المعرفي لذلك النموذج إلا في فضاء الإصلاحية الإسلامية التي حاولت في سياق سؤالها الإشكالي الشهير الذي صاغه شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ أن

تؤسس معالم فهمٍ أصولي جديد على أساس نظرية مقاصد الشريعة، تتخطى ما يمكن تسميته بشيء من استيحاء لغة مرسيا إلياد بفجيعة الإنسان التقليدي المسلم في التاريخ، تلك الفجيعة التي يشخص احميدة النيفر مقولتها الأساسية بـ (التقدم نحو الأسوأ)، والتي وقع تكريسها منذ القرن الخامس الهجري. وقد تقبل الوعي الإسلامي عبر منطق فجيعته تلك بالتاريخ، تصوير التقدم نحو الأسوأ على أنه قانونية تنبأ بها الحديث النبوي «خير القرون قرني...».

كانت الدعوة الإصلاحية الإسلامية للاجتهاد في الشرع محاولةً لتجاوز هذه الفجيعة، وتأسيس الوعي الإسلامي المشدود إلى لحظته الطفلية الراشدة (الكاملة) على أساس التقدم نحو الأفضل وليس نحو الأسوأ، والتأكيد على إمكانية احتفاظ المسلم بإسلامه في لجة العالم الحديث الذي داهمه وانتزع منه الريادة. وتم في هذا السياق الإصلاحي تحديداً -وهو ما لم تنتبه إليه الدراسات الإسلامية المعاصرة بشكلٍ كافٍ سواء صدرت عن إسلاميين أم عن علمانيين- إحياء الإصلاحية الإسلامية لنظرية الإمام الشاطبي المتوفى سنة (٧٩٠هـ) وإدراجها في إطار فاعلية الذات الإسلامية الحرة وطاقاتها، ليشكل القول بمقاصد الشريعة حداً أساسياً من حدود ما يمكن تسميته وما سنصفه هنا تحت اسم المدرسة (التجديدية) الإسلامية، التي شكلت الإصلاحية صورتها الأساسية. وقد انطوت عملية إحياء نظرية المقاصد الشاطبية واستعادتها، وهذا ما نفهمه بوضوح على

الأقل من خلال الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي تلميذي الإمام محمد عبده، على طرح إمكانية (الإبيستمولوجية) الإسلامية لنقد النموذج الأصولي التقليدي وتجاوزه، وهو طرح (راديكالي) في وعيٍ تجمدت فيه (الهيرمونيتيقا) الإسلامية وتخثرت.

مع الطرح الإصلاحي الإسلامي لهذه الإمكانية الإبيستمولوجية ظهر الفكر الإسلامي المعاصر وكأنه قد غدا لأول مرة يحاول تعقّل نفسه على أنه ما بعد النموذج الأصولي التقليدي، واحتملت هذه الإمكانية عبر العقل. الشجاع الذي طرحها إعادة نقل العقل الأصولي من وضعيته (المكوَّنة) إلى وضعيته (المكوِّنة) الجديدة في شروط مغايرة.

لعل هذه المقدمة ضرورية كي نشير إلى أن الأستاذ أحمد الريسوني يتصدى في مساهمته الفكرية الراهنة لتلك الإمكانية الإبيستمولوجية التي طرحتها الإصلاحية الإسلامية واستطراداتها التجديدية، من خلال إعادة نظره بمبادئها وضبطها بالقواعد الأصولية التقليدية أي نفس الإمكانية الإبيستمولوجية لتجاوز تلك القواعد، وذلك في معرض انصباب مساهمته بشكل أساسي حول إشكالية الاجتهاد ما بين النص والمصلحة والواقع.

لا يعالج الريسوني – الذي هو أحد ألمع المختصين بعلم أصول الفقه – هذه الإشكالية هنا مدرسياً أي انطلاقاً من تاريخها ونظرياتها

في الفكر الفقهي الإسلامي بقدر ما يعالجها فكرياً على أساس منظورٍ يطرح (نظراته واقتراحاته وآراءه وتقويماته) لـ (الحوار والنقد والتقويم). بكلام آخر تبدو مساهمة الريسوني فكرية أكثر مما هي مدرسية، وإن استندت إلى استيعابٍ مدرسي متين ومتماسك للنموذج الأصولي التقليدي، الذي يشدِّد الريسوني على ضرورة احترام قواعده وشروطه الخاصة بمن يتصدى لعملية الاجتهاد، مع أنه يدعو إلى (تحرير وتيسير) هذه الشروط بعد أن (وقع تعسيرها وتعقيدها على مر العصور، حتى كادت تصبح شروطاً تعجيزية). وتتم مساهمته في ضوء منظور جديد يستوعب ضمناً تاريخ الإشكالية ونظرياتها، فيتخطى الإطار الأصولي التقليدي للإشكالية الذي يتمحور برمته ليس حول رعاية المصلحة - التي يجمع عليها العلماء المسلمون باستثناء الظاهرية - بل حول مدى عدّها دليلاً وأصلاً قائماً بذاته. كما يتخطى الإطار (التجديدي) الذي يسميه بعباراتٍ معيارية تنطوي على التبخيس أكثر مما هي عبارات وصفية إجرائية هنا بـ (الحداثي والعصري) والذي يضم على حد تعبيره (ذوي القراءات الجديدة والنظريات التجديدية في مجال العقائد والفقه والأصول والتفسير والحديث). ويتمركز هذا الإطار حول شرْعنة المصلحة في ضوء مقاصد الشريعة، والتواصل التأويلي الحر مع النص خارج قيود المنظومة الأصولية التقليدية، وإمكانية الاجتهاد حتى فيما فيه نص قطعي انطلاقاً من أن (النص مقدس والتأويل حر) إذا جاز هنا استعارة تعبير لمحمد الطالبي.

رغم أن الريسوني يتوقف عند بعض التفاصيل فإنه يمكننا استنتاج أن جوهر مساهمته على مستوى نقاشه تلك النظريات (التجديدية) يقوم على تبخيس دعوتها للإمكانية الإبيستمولوجية لنقد النموذج الأصولي التقليدي وتجاوزه، وإنكار تعقلها لفهمها الأصولي، على أنه ما بعد ذلك النموذج. ولكن درءاً لأي سوء فهم، فإن الريسوني الذي يعي أكثر من معظم المختصين المعاصرين بأصول الفقه عوائق المنظومة التقليدية وحدودها، يقبل - جدلاً - حدّ تقديم بديل مكافئ لعناصرها المنقودة أو المتقادمة، بوصفها (ليست منزهة وليست معصومة)، بكلامٍ آخر يقرُّ - جدلاً - بإمكانية إبيستمولوجية لتجاوز تلك المنظومة، غير أنه إقرار سجالي بهدف السير مع النقاط التي يواجهها، فلا يرى الريسوني في القراءات والنظريات الإسلامية التجديدية التي انطوت في نظرنا على هذه الإمكانية شيئاً من هذا القبيل، بل تصورات تفقد الأهلية العلمية أو الاختصاصية، ولتملك ما تنقده وما تدعو إلى التحرر منه. فينسى أو يتناسى ملاحظاته على تلك المنظومة، في الوقت الذي يصب جام (سخطه) على موقف النظريات التجديدية منها. ودرءاً أيضاً لأي سوء فهم هنا، فإن الريسوني الذي لا يخفي تبخيسه تلك النظريات، لا ينسى أنه باحث يشهد له كل من تابعه بدقته العلمية وحصافته المنهجية، التي قد تريد نفسها لـ (غير الله) فتأبى أن تكون إلا (لله) أي للحق. من هنا يرى في مبادئ تلك النظريات أو (أقوالها) على

حد تعبيره (كثيراً من الحق ومن الصواب) إلا أنه من قبيل (الحق الذي قد يراد به الباطل، أو هو من قبيل المقدمات الصحيحة التي تسخَّر لخدمة نتائج غير صحيحة، وقد تكون تلك النتائج مقرَّرة ومقصودة سلفاً). وليسمح لنا الريسوني بالهمس بأن ما يعدّه نتائج مقررة ومقصودة سلفاً قد لا تكون في مفهوم تلك النظريات عن نفسها كذلك، بل نوعاً من شرْعنة الواقع، انطلاقاً من فهمها المقاصدي الذي يقوم على إطلاق الجدل ما بين فهم حيوي للأصول وما بين الوعي التاريخي. فالأساسي في تلك النظريات، وفق استنتاج باحثٍ (علماني) مثلي، هو تجاوز فجعية المسلم بالتاريخ، وتكييف إسلامه مع تطوراته. وإذا ما تفحصنا هذه الأقوال التي يرتاب بها الريسوني، ويشكك بدوافعها، وينزع عنها الجدارة العلمية، ويرميها في مكان آخر بعقدة نقص استلابية من الغرب، فإننا لن نجد أنفسنا إلا إزاء شبكة المنطلقات النظرية الأساسية للإصلاحية الإسلامية، في نفي حق احتكار موظفي (المقدس) لتفسير النص وتأويله، والنطق باسمه، والادعاء بامتلاك الحقيقة، وإنكار الكهنوتية، وإعطاء الذات الفردية الحرة حق فهم الدين وتفسيره وتأويله بما ينسجم مع التطور الاجتماعي. بكلام آخر يبدو الريسوني هنا وكأنه ينقض على منطلقات الإصلاحية الإسلامية أكثر من غيرها، أي على (الإيكولوجيا) من العقلية أو الثقافية التي تغذيها، والتي يتم من خلالها إطلاق إرادة الحوار المفتوحة مع الخبرة ومع العالم الخارجي بصورة

أوسع. وهي منطلقات مفتوحة، بمعنى أنها في طور التكون، ولما تتصلب بعد في منظومة منيعة مغلقة.

ليس الريسوني بالطبع ضد الحرية في الاجتهاد، إلا أنه بحكم إلحاحه على المسؤولية يرهنه بالضوابط الأصولية التقليدية التي يعرف جيداً أنها تفضي بالضرورة إلى احترام (فهم المعاني الأصلية الثابتة للنصوص) وما فهمه المسلمون منها على مر العصور. فتظهر الآراء التجديدية لمحمد شحرور مثلاً في منظور الريسوني كتعبير عن رغبة جنونية في ممارسة حرية التأويل وحرية الاجتهاد لمهندس غير مختص، تقوده إلى (التلاعب بالنص). فهذا هو ما يستنتجه الريسوني من دعوة محمد شحرور إلى أنه (لم يعد الاجتهاد ممكناً إلا إذا تم تجاوز هذه الأطر، والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي). وما يقوله شحرور بصوت عالٍ هو ما تقوله الأصوات التجديدية الأخرى بعبارات أخرى. وبدلاً من أن يقرأ الريسوني ذلك في إطار مأزق النموذج الأصولي التقليدي، وإخضاعه الواقع المتحول إلى بنياته الذهنية التبسيطية أو القياسية التمثيلية التي لا بد أن تصطدم في عالمنا الحديث بتعقيد الواقع، فإنه لا يرى فيها سوى مظهرٍ مرضي. يترك الريسوني هنا القضية التي تطرحها النظريات التجديدية معلقة من الناحية الفعلية من حيث أنه يقدر أنه حسم الموقف منها، وهي تتمركز في نظرنا في دعوى القصور المنهجي المعرفي للمنظومة الأصولية التقليدية وإمكانية

نقدها وتجاوزها إبيستمولوجياً أي إلى أصول جديدة. إن الريسوني – وهو الأستاذ اللامع لأصول الفقه – يعرف أكثر من غيره أن استئناف الإصلاحية الإسلامية لنظرية المقاصد كان ينطوي على وعي ذلك القصور في تلك المنظومة، فلن يكون عدلاً رد استطرادات ذلك الاستئناف إلى مجرد (رغبات جنونية) لاتفضي حسب الريسوني كما يشير في مكان آخر إلا إلى « التشنيع على منظومة القرن الثالث، والتعريض المبهم بالإمام الشافعي، والمنهج الأصولي العتيق ».

ليس الأمر في حقيقته (تشنيعاً) بقدر ما هو إدراك لشكلية تلك المنظومة وعوائقها أمام أي اجتهاد فاعل على مستوى التشريع الإسلامي، إذ يحتمل منطق تلك النظريات النظر إلى تلك المنظومة في إطارها التاريخي الذي تكونت فيه وحكم تكونها. وإذا ما طورنا النقاش إلى أفق آخر، فإن فهم النظريات (التجديدية) للنص خصوصاً وللتشريع عموماً يقع في فضاء ما يسمى في عالم القانون الحديث بالمدرسة التاريخية L'école historique مقابل المدرسة التقليدية أو الشكلية أو مدرسة الشرح على المتون L'écol de L'éxègèse التي آلت إليها المنظومة الأصولية التقليدية. نريد من ذلك القول أن فهم النظريات (التجديدية) للنص يكافئ فهم المدرسة التاريخية الحديثة في تفسير التشريع، فهي تنطلق من التفسير المرن والنقدي للتشريع ليس على أساس ظاهره الشكلي بل على أساس ضرورات التطور الاجتماعي، مما يجعل النص مرناً متطوراً ويحول دون جموده. ولا

يمكن لمثل هذا التفسير إلا أن يصطدم بتفسير المدرسة التقليدية أو الشكلية. وهو في الحقيقة لا يهمل النص بل ينطلق منه ولكن إلى ما وراءه وهذا هو كنه جملة (النص مقدس والتأويل حر) التي تختزل المضمون الجوهري لتلك النظريات، والتي يخشى الريسوني من أن تفضي إلى (التلاعب بالنص). مع أن ما يسميه الريسوني بـ(التلاعب بالنص) قد لا يخرج فعلياً عن مفهومَيْ تخصيص العام وتعييد المطلق في المفاهيم الأصولية؛ حيث يمثل العقل والمصلحة والعرف الحديث في النظريات التجديدية أقوى أدلة التخصيص والتقييد. ولا نقدم جديداً إذا ما استذكرنا أن التخصيص هو من أوضح أبواب التأويل الذي يخرج اللفظ من ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله ولو من بعيد على أساس موجب له. قد يكون المصلحة أو العقل أو روح التشريع أو مقاصده العامة. التأويل المتحرر هنا من الضوابط الشكلية القياسية للمنظومة الأصولية العزيزة على تفكير الريسوني هو بكل وضوح العمل بغير ظاهر. الظاهر إذا اقتضاه الدليل، وتقييده وتخصيصه بموجب ذلك الدليل. ودرءاً لسوء الفهم فإن الريسوني يحاول في الحقيقة من داخل نقده تلك النظريات، ودعوته إلى ضبط اجتهاداتها بالقواعد الأصولية التقليدية، أن يعيد تفسير تلك المنظومة الأصولية التقليدية، ليس على أساس جدلها الكلاسيكي حول مدى عدّ المصلحة دليلاً قائماً بحد ذاته بل على أساس إقرارها برعاية الشريعة للمصلحة، وتطوير ذلك عند الريسوني إلى القول بأن الشريعة

مصلحة والمصلحة شريعة، وأن معيارية النص للمصلحة تفضي إلى التفسير المصلحي المقاصدي للنص. يلتقي الريسوني هنا مع النظريات التجديدية في الوقت الذي يزج نفسه بوعي مسبق بمشكلات مع ممثلي المدرسة التقليدية التي يدافع الريسوني عن منظومتها، ليس كما تفهمها هذه المدرسة بل كما يفهمها هو.

لقد أخذت إشكالية العلاقة ما بين النص والمصلحة على صعيد التشريع الإسلامي تشغل حيزاً أساسياً في الفكر الإسلامي المعاصر، وتصبح أكثر فأكثر من معالم المرحلة الحديثة من مراحل الجدل العلمي الإسلامي على غرار قضية (العقل والنقل). وإن الريسوني محق تماماً برؤيته هذه الإشكالية على أنها قريبة جداً من إشكالية (العقل والنقل)، بل هي وجه من وجوهها، أو فرع من فروعها. يؤصِّل الريسوني هذه الرؤية في المنظومة الأصولية التقليدية، ويعتبرها منطقاً أساسياً لها، يتلخص في أن الشريعة مصلحة، فهو يحاول الحفاظ على استمرارية علم أصول الفقه أو علم أصول القانون الإسلامي وتطويره من داخله. ومما لا شك فيه أن تلك المنظومة تختلف ليس حول مدى رعاية الشريعة المصلحة بل حول مدى عدّها دليلاً قائماً بذاته كما تعرض ذلك كتب الأصول، فهي لا تقول ما يفهمه الريسوني منها إلا تجوزاً أو على صعيد الاحتمال. يترتب على إعادة الفهم تلك إطلاق الريسوني لما يسميه بالتشريع المصلحي. إنه يدرك نسبية المصلحة وتحولها وتغيرها بتغير العصور والأزمان، ويقول

بالترابط ما بين معيارية النص للمصلحة والتفسير والتطبيق المصلحيين للنص، بحيث تكون الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة بالفعل وليس بمجرد الاسم. وما تفهمه النظريات (التجديدية) من عدم عمل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بظاهر الآية التي تعطي الفاتحين أسهمهم، على أنه تخصيص للنص بالمصلحة، أي تأويل له، حيث التخصيص تأويل، يفهمه الريسوني على أنه تفسير مصلحي مقاصدي للنص تنهض إمكانيته من داخل النموذج الأصولي التقليدي نفسه. إن ما يريد أن يتفاداه الريسوني هنا هو دعوى تعارض النص والمصلحة، التي قال بها سليمان الطوفي المتوفى سنة ٧١٦، والتي أعاد الشيخان رشيد رضا وجمال الدين القاسمي ثم عبد الوهاب خلاف وغيره نشرها. رأى الطوفي أن قوله هنا أبلغ من قول مالك. وقد أشار الريسوني نفسه إلى أنه رد على هذا القول في سياق الجدل المعاصر حوله في مناسبتين، مؤكداً أن ما قاله الطوفي ليس إلا فرضية نظرية لم يأت بمثال واحد حقيقي عليها. إن رد الريسوني يمكن فهمه بوضوح على أنه لا يستهدف الطوفي بحد ذاته بل ما تنطوي عليه النظريات (التجديدية) صراحة أو ضمناً من إدراك أن المصلحة تقتضي خلاف ما جاءت به بعض النصوص. لن ينفي رد الريسوني أنه يشير في أمكان أخرى إلى وقوع التعارض ما بين النص والمصلحة فعلياً، بدليل أنه يشير إلى أن القول بالتعامل المصلحي مع النص هو البديل الصحيح عن افتراض تعارض النص والمصلحة، كما أنه بديل

أيضاً عن افتراض خلو نص من المصلحة، وأنه إزاحة لجزء كبير من ذلك التعارض الذي يراه الريسوني «مزعوماً»، ويرتد إلى من يفهم النص وليس إلى النص ذاته. غير أن الريسوني حين يناقش ذلك بالأمثلة يعود إلى ما يقرره الفهم التقليدي الشكلي للنص، وذلك في موضوعين أساسيين هما مسألة الحجاب (من مجال العادات) ومسألة قطع يد السارق (من مجال المعاملات)، فيدافع عن الحجاب لكن ليس على الطريقة التقليدية بل على أساس تقدير المصلحة. بكلام آخر يجعل المصلحة كما يفهمها عنصراً حاسماً في تقدير ذلك. ولكن يمكننا أن نهمس في أذنه، إذا ما قدرت رؤية أخرى أن المصلحة تفترض عدم التمسك بالحجاب، وأنه جزء من العادات المتغيرة وليس من العبادات فهل يوافقها على ذلك؟ هنا تنهض مسألة تلقيح التفسير المصلحي المقاصدي للنص بالمنهجيات الحديثة، وفي مقدمتها المنهجية السيسيولوجية أو الرمزية. إن منظوراً سيسيولوجياً للثقافة سيجد أن الحجاب هو جزء من النظام الرمزي الاجتماعي، الذي يخضع لمنطق تطور القيم الرمزية، أي لمنطق الأعراف والعادات وليس الحِلّ والتحريم. فإذا حقق اللباس الحشمة وهو مقصد الشارع فإن ما هو مفهوم من الحجاب ليس له صلة بحقل الدين بالمعنى الخاص الضيق بل بحقل العادات. أما حد السرقة وبقية الحدود الأخرى القرآنية أو الفقهية التي تندرج في إطار القانون الجنائي الإسلامي، فإن الريسوني يناقش - أو هكذا يبدو -هذا الحد في ضوء ادعاءات تقدير المصالح

التي ينبغي رعايتها وتقديمها، وينتهي بهذه العقوبة الشرطية - والتي من الواضح أنها شرعت في ضوء فهم زمانها القانون والحق - إلى جعلها عقوبة مطلقة مع معرفته بالطبع أكثر منا باب التعزير ودرء الحد بالشبهات. يضيع هنا المقصد فعلياً لصالح إبراز رؤية شكلية ظاهرية للنص، والدفاع عنها. فمثل هذا المقصد في إطار فرضية أن (الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة)، والتي تتضمن تحول المصلحة ونسبيتها يمكن أن يلقّح بمفهوم جديد للحق، يلتقي فيه مفهوم الفطرة الإسلامي مع مفهوم الحق الطبيعي للإنسان. إن الريسوني يرد إشكال بعض المفكرين الإسلاميين مع حد السرقة إلى معاناتهم عقدة نقص مع الغرب الذي لا يعمل بهذه العقوبة وما شابهها من العقوبات البدنية. ولو أراد الريسوني الحق لوجد أن بعض الدول الغربية كانت تعمل ببعض أنواع هذه العقوبات، إلا أن الفهم التاريخي للتشريع، وتطور مفهوم الحق، وما ينتج عنه من مؤسسات جديدة هو الذي أزاح تلك العقوبات. ولو أراد الريسوني أن يفصّل كلامه أكثر لوجد أن القانون الوضعي في العقوبات التي يضعها على السرقة ربما يكون أشمل من الفهم الشكلي السائد لحد السرقة ومفهومها. والأساسي في تأويل النص الذي يتعلق بهذه العقوبة أو تخصيصه أو تقييده هو المقصد الذي يمكن أن ينسخ النص من الناحية الفعلية وإن لم ينسخه نظرياً. لا يتعلق الأمر بإبطال الحكم بل بوقف العمل به. في منظور آخر سيعني ذلك إلغاء هذا الحكم فعلياً لضرورة

أو مصلحة. إن قبول هذه النتيجة المترتبة على ذلك هو المشكل الأساسي لدى معظم المفكرين الإسلاميين الذين يناقشون القانون الجنائي الإسلامي. فالمفهوم السائد يقوم على أنه لا ينسخ القرآن إلا القرآن ولكن مفهوماً عصرياً لأساليب التلقي والتأويل والتفسير يسمح بالقول إن الاجتهاد ينسخ بعض الأحكام، حتى وإن سمينا هذا النسخ تقييداً أو تخصيصاً، فلا يغير ذلك من الوظيفة الفعلية. إن فهماً مرناً للقانون الجزائي الوضعي، سينتهي لا شك إلى أن عقوبات هذا القانون هي غير العقوبات الإسلامية المنصوص عليها، غير أنه يمكن أن يفضي إلى عدم التعارض ما بينهما، على أساس أنَّ العقوبات الجنائية الإسلامية شرطية وأن العقوبات الوضعية المكافئة لها هي نوع من التعزير. هذا ما فهمه على سبيل ذلك حسن الهضيبي حين اعتبر أن القانون المدني لا يتعارض مع الشريعة إلا في نقطة الربا التي هي موضع جدل آخر، وأن القانون الجنائي المصري هو برمته من نوع التعزير ولا يتعارض مع الشريعة. ويمكن قول الأمر نفسه بالنسبة لحدٍ ما يزال يتمسك الفكر الإسلامي، لمعاصريه وهو حد الردة، الذي ينتمي إلى الإجماع أي إلى الجزء التاريخي من التشريع والمحدود بزمانه وليس إلى نص قرآني قطعي، مع أن الريسوني لا يقول بالخروج إلا على بعض الأحكام التي قررها الإجماع للمصلحة أو لروح التشريع. إن مثل هذا الفهم هو وحده الذي يمكن أن يكسب ما يقوله الريسوني عن (التفسير المقاصدي المصلحي للنصوص) ديناميــة

حقيقية، فهو محق في أن «النصوص كلما فسرت تفسيراً يسقط مقاصدها ويضيع مصالحها أصبحت متنافية مع المصلحة بدرجة أو بأخرى» أي مع الشريعة. غير أنه لا يذهب بهذا التفسير إلى نهايته المنطقية، فلا يزحزح الفهم التقليدي لحد السرقة مثلاً. نقول الفهم وليس النص بحد ذاته، لأن المسلم يلتزم طواعية بنصه.

يبحث الريسوني دون أي شك عن فقه واقعي ديناميكي قابل لتأطير الواقع شرعياً. إنه يدرك الفجوة ما بين فقه الحياة الشخصية في الفكر الفقهي الإسلامي وبين فقه الحياة العامة، ويشير إلى ضمور هذا الفقه الأخير. ولعله يوافقنا على القول: إن ديتامية الفكر الإسلامي الراهن في إنتاج فقه حياة عامة يعوِّض ذلك النقص ما زالت محدودة، وتتطلب اجتهاداً مطلقاً في الشرع، يحقق المناط كما يوسع الريسوني فهمه وليس كما هو مفهومه (القياسي) في الفكر الأصولي، كما يعتبر المآل في اجتهاده ويراعي التغيرات الحادثة في إطار ثوابت شرعية. يتقدم الريسوني هنا بفكرة جريئة وهي أخذ العبرة من أخذ الشريعة بمبدأ النسخ بين شريعة وأخرى، وفي الشريعة الواحدة. مجال العبرة هنا أن الأحكام الشرعية تأخذ بعين الاعتبار الظروف والأحوال التي تتنزل عليها وتطبق فيها. ولو ذهبنا مع هذا المنطق إلى نهايته، لوجدنا نفسنا إزاء مبدأ التخصيص التقييد أو تحقيق النسخ الفعلي على مستوى الوظيفة، وهو ما يذهب إليه الريسوني صراحة. إن التشريع الإسلامي يواجه اليوم أزمة حقيقية تطال أسسه

أو فهمه التقليدي الشكلي المستحكم به، فلم تعد أصوله التقليدية وطريقة تنضيد تراتبيته وعلاقتها وتدرج حجيتها، بما في ذلك ضوابط التفسير والتأويل التي تقعّدها قابلةً لحل تلك الأزمة. كما أن أصولاً جديدة تطور الفهم الأصولي جذريا على أساس مقاصد الشريعة ما تزال في طور التكون، وأسيرة جدل حاد في الفضاء الإسلامي. ولعل مساهمة الريسوني القيمة تكشف بشكل مكثف عن بعض الزوايا الأساسية في هذا الجدل وتوجهاته، وإذا كانت في كثير من وجوهها جزءاً من الأزمة أو تنويعاً ما عليها، فإنها تطمح إلى أن تكون حلاً لها، فالريسوني ومن يواجههم من أصحاب النظريات (التجديدية) الإسلامية يعرفون جميعاً أنهم متورطون في وضعية تاريخية واحدة، ستحكم ضغوطها واضطراراتها الاجتهادات الإسلامية المعاصرة، وسيتوقف نسبياً عليها قسط أساسي كبير من مدى مساهمتها في مساعدة المسلم المعاصر على تجاوز فجيعته بالتاريخ، وتخطي مأزق الشقاق الراهن ما بين المسلم والعالم، والذي من نافل القول إنه ليس منقوشاً بشكل مسبق في طبيعة المسلم.

* * *

فهرس عام

تعاريف*

إعداد: محمد صهيب الشريف

ابن تيمية تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني

فقيه ومحدث ومتكلم وناقد محقق، ولد بحرا (١٢٦٣م)، ولما فرّ أبوه من عسف المغول، لجأت أسرته إلى دمشق، ومنها أقبل أحمد على العلوم الإسلامية يحصلها، وعلى دروس أبيه، ودروس كل من زين الدين المقدسي، ونجم الدين بن عساكر، وزينب بنت مكي.

أَلَمَّ بالفقه والحديث والتفسير والحساب... إلخ وهو ابن عشرة سنين.

وكان من التقوى والورع والزهد بحيث لم تعنه الدنيا وأعراضها.

ومن الشجاعة والجرأة بحيث لم يعرف التملق والنفاق سبيلاً إلى سلوكه وحكمته. ولهذا كان له خصوم كثيرون أجفوا به لدى الحكام. فسجن بمصر والشام أكثر من مرة، ولكنه عكف على الكتب دراسةً وتحصيلاً وتأليفاً، فألّف (الفتاوى) و (الرسائل) و (الرد على المنطقيين) و (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان).

أبو حنيفة النعمان بن ثابت

ولد بالكوفة (٦٩٩ م)، ونشأ بها من أبوين فارسيين.

---

* تعريفات المصطلحات الواردة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما قدمنا محاولة للتعريف بالمصطلحات لمساعدة القارئ على الفهم الأفضل للنص

بدأ بعلم الكلام، ثم انتقل إلى الفقه، روى الحديث عن التابعين وتابعيهم في العراق والحجاز، وأخصهم إبراهيم النخعي وشيخه حماد، ومنهجه الأخذ بالكتاب والسنة وفتاوى الصحابة ثم بالقياس والاستحسان والعرف، توفي على أثر تعذيب المنصور له، لامتناعه عن تولي القضاء، وصار مذهبه الحنفي المذهب الرسمي للدولة العباسية، وللدولة العثمانية وفي مصر.

أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد

فيلسوف وطبيب وفقيه، عربي أندلسي، ولد بقرطبة (١١٣٦م)، وحذق بالعلوم الشرعية والعقلية، وولي القضاء في إشبيلية، ثم في قرطبة، فشغل منصب أبيه وجده، وأصبح يلقب بقاضي قرطبة إلى جانب تلقيبه بالشارح لشرحه كتب أرسطو. وعندما أصبحت الفلسفة موضعاً للسخط اضطهد ابن رشد، ونفي إلى أليسانة قرب قرطبة، ثم عفا عنه الأمير.

أهم مصنفاته شروحه على كتب أرسطو، وتهافت التهافت، وقد عني الفيلسوف بالتوفيق بين الفلسفة والدين، بإثبات أن الشريعة الإسلامية حثت على النظر العقلي وأوجبته، وأنها والفلسفة حق.

فوضع رسالتين (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) والأخرى (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة). وله في الطب (الكليات).

ابيستمولوجي (فلسفة العلوم) Epistemology

تبحث فلسفة العلوم في أهداف العلوم وحدودها وعلاقتها بعضها ببعض والقوانين التي تحكم تطورها.

وفلسفة العلوم ليست جزءاً من العلم ذاته، يوضع مع بقية الأجزاء وفي صعيد واحد، بل إن فلسفة العلم تجيء في صعيد وحدها لأنها حديث عن العلم وتعليق عليه.

الإجماع Consensus

اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة نبيها، في عصر، على أي شيء كان.

وقيل الإجماع هو العزم التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد.

أحمد بن حنبل

عربي شيباني، تربّى يتيماً ونشأ نشأة دينية، وجه للعمل في الديوان فعافه، وانصرف إلى الحديث، وفي سبيله رحل رحلات مختلفة، لاقى فيها عنتاً، وجمع أحاديث العراق والشام والحجاز واليمن، وقد التقى بالشافعي في مكة، فسمعه واستطاب فقهه، وطلب الفقه ولم يترك الحديث، وكان إماماً فيهما. وفي عهده أجبر المأمون والمعتصم والواثق المحدثين على القول بخلق القرآن، ولكنه امتنع، فعذّب وحُبس، ولم يرفع عنه العذاب إلا في آخر عهد الواثق. وكان عفيفاً، رفض عطاء الخلفاء.

وله كتاب (المسند) في الحديث، وفقهه يقوم على الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين، والقياس عند الضرورة، ويقدم عليه الحديث الضعيف غير المكذوب. أتباعه يدعون بالحنابلة.

الاستحسان Prefernce

لغةً: عدّ الشيء ذا حسن، واعتقاده حسناً.

واصطلاحاً: دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته.

وقيل: عُدول عن قياس إلى أقوى منه.

أو هو اسم لدليل من الأدلة الأربعة يعارض القياس الجلي، ويعمل به إذا كان أقوى منه. وسموه كذلك لأنه في الأغلب أقوى من القياس الجلي، فيكون قياساً مستحسناً.

وقيل الاستحسان هو ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس.

الاستدلال Inference

الاستدلال عملية ذهنية يتوصل إليها الفكرمن خلال استنتاج سابق.

فالاستدلال يستند إلى دليل سابق صحيح في زمانه ومكانه، وقد يصلح لاستنتاج الحاضر، ولكن دون أن يكون ذلك صحيحاً بشكل قطعي.

ففي الاستدلال موضوعية افتراضية، ولهذا السبب بالتحديد فإن تحديد الفرضيات، في مستهل البحث، يتم استدلالياً.

الاستنباط Deduction

يدل هذا الاصطلاح في المنطق على التفكير الذي ينتقل من المقدمات إلى النتائج، أو تستخرج بمقتضاه من المبادئ الموجودة مبادئ أخرى.

وتكون المقدمات عادة أعم من النتيجة. ولذا ينطوي الاستنباط على الانتقال من الكل إلى الجزء، أو من العام إلى الخاص.

إكليروس ـ الكهنوت Clergy

طائفة من الكهنة التي تقوم بخدمة الدين المسيحي، كما تدل الكلمة على أحد أعضاء حزب سياسي يطالب بزيادة سلطة الإكليروس في الدولة، ويقال (النزعة الإكليروسية) للرأي أو النشاط السياسي الذي يدافع عن حق الكنيسة في الاشتراك في شؤون الحكم عن طريق الأحزاب أو الحركات السياسية.

الأنتروبولوجيا Anthropology

علم الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي ويتفرع من هذا العلم مجموعة من العلوم المتخصصةفي دراسة الإنسان.

من الأنتربولوجيا الثقافية، والأنتروبولوجيا الاجتماعية، والأنتربولوجيا الفيزيقية.

الأهلية

عبارة عن الصلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه.

إيديولوجيا Ideology

هي علم الأفكار أو العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي تحملها الناس، هذه الأفكار التي تتبنى فيها النظريات والفرضيات التي تتلاءم مع العمليات العقلية لأعضاء المجتمع، وأصبح هذا الاصطلاح يعني النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يعبر عن مواقف الأفراد حول العالم والمجتمع والإنسان.

إيكولوجية (علم البيئة) Ecology

هي دراسة البيئة التي تحتضن المجتمعات البشرية وعلاقة الإنسان والمجتمعات بهذه البيئة.

فالإيكولوجيا تدرس التأقلم الفيزيولوجي للإنسان مع بيئته الطبيعية وتأثيرات هذه البيئة على أعضاء الإنسان كافة.

كما تدرس التغيرات التي يحدثها الإنسان في بيئته من جراء التقنيات التي يلجأ إليها.

الباتريموني (الذّمة المالية) Patrimony

في القانون مجموع ما لشخص وما عليه من حقوق والتزامات مالية، ولا توجد إلا مستندة إلى شخص، ويمكن أن تنتقل من شخص إلى آخر بالميراث أو الوصية، ويمكن أن تتجزأ.

البربرية (الوحشية، الهمجية) Barbarity

إحدى مظاهر المجتمع البدائي أو أية ثقافة ليس لديها لغة مكتوبة، وتقتصر ثقافتها المادية على الرعي والزراعة.

كما يقصد بها التناهي في القسوة وتعذيب النفس بمناسبة ارتكاب بعض الجرائم.

البروتستانت Protestant

حركة دينية، نشأت عن حركة الإصلاح التي أسسها مارتن لوثر (١٤٨٣

ـ ١٥٤٦م)، والاسم يستعمل للدلالة على معان كثيرة، لكنه بمعناه الواسع يطلق على الذين لا ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أو إلى كنيسة شرقية. وتنطوي البروتستانتية على أفكار تحريرية في الأمور الدنيوية والدينية. وكذلك في إعطاء الفرد حرية التقدير، والحكم على الأمور، وفي التسامح الديني، وهذا مضاد للتقليد وللسلطة الدينية. وروح البروتستانتية هي في مسؤولية الفرد تجاه الله وحده وليس تجاه الكنيسة. وإن الخلاص يتم عن طريق النعمة الإلهية فقط.

البيروقراطية Bureaucracy

هي مجموعة الهيئات والأشخاص الذين يتولون الوظيفة التنفيذية في الدولة. ويشير الاصطلاح عادة إلى ظاهرة تضخم تلك الهيئات وازدياد نفوذها على حساب الهيئات النيابية المعبرة عن الإرادة الشعبية.

التأويل Interpretation

ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه قولاً كان أو فعلاً.

وهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوع، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل.

والتأويل في التفسير صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة. كقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ﴾ إذا أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو إخراج المؤمن من الكافر، والعالم من الجاهل، كان تأويلاً.

الترانسفالية (نظرية التحويل) Transformism

نظرية علمية تزعم عدم ثبوت الأنواع الحية لأنها في تطور متواصل. فهي لا تثبت على حال، بل تتبدل وتتغير بصفة مستمرة، ويعتبر التحول في علم

الحياة أعم من التطور، أما إذا جعلنا التطور قانوناً عاماً يشمل المادة والحياة والعقل والمجتمع فيعتبر أهم من التحول.

التقدم Progress

الحركة التي تسير نحو الأهداف المنشودة والمقبولة أو الأهداف الموضوعية التي تنشد خيراً، وتنتهي إلى نفع، وينطوي التقدم على مراحل تكون كل مرحلة من مراحله أكثر ازدهاراً وأرقى من المرحلة السابقة، كما تشير الكلمة إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثقافة، والقدرة الإنتاجية، والسيطرة على الطبيعة.

التنوير Enlightenment

اتجاه اجتماعي سياسي ظهر في ألمانيا في القرن الثامن عشر، يحاول معتنقوه إصلاح نواحي نقص المجتمع لتغيير سلوكه وسياساته وأسلوب حياته بنشر مبادئ الخير والعدالة والمعرفة. ويقوم هذا الاتجاه على أساس أن الوعي يلعب دوراً رئيسياً في نمو المجتمع وفي إظهار الرذائل الاجتماعية الناتجة عن جهل الأفراد وعدم إدراكهم، ولذلك يوجه أنصار مذهب التوعية تعاليمهم إلى جميع طبقات المجتمع. ومن أنصار هذا المذهب ليسنج وشيللر وجوته وفولتير وروسو ومونتسكيو.

التواتر

لغة ـ تتابع الشيء فرادى.

وعُرفاً: الخبر الثابت على ألسنة قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب.

الحداثة Modernism .

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على

سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي.

وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين.

وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الحدود Presribed Punishmets

جمع حد وهو في اللغة المنع؛ وفي الشرع هي عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى.

الحظر

هوما يثاب بتركه ويعاقب على فعله.

الحلول

حصول الشيء في الشيء ذاته واختصاصه به.

ويستعمل المسلمون من المتكلمين والفلاسفة والصوفية لفظة (حلول) استعمالات اصطلاحية، فالمتكلمون يعبرون به عن الصلة بين الجسم ومكانه، أو بين العرض وذاته، والفلاسفة يدلون به على الصلة بين الروح والبدن، أو بين العقل الفعال والإنسان. والصوفية يشيرون به إلى الصلة بين الرّب والعبد. ويقال للقائلين بالحلول (حلولية).

خبر الواحد Isolated Tradition

لغةً: ما يرويه شخص واحد.

واصطلاحاً: ما لم يجمع شروط التواتر.

الديماجوجية (سياسة تملق الجماهير) Demagogy

اصطلاح سياسي يقصد به الاتجاه الانتهازي للحكام للسيطرة على جماهير الشعب غير المثقفة، فيتحدث من يتجهون هذا الاتجاه عن المشروعات الاقتصادية والاجتماعية على أساس كاذب وينتهزون فرصة القلاقل الاجتماعية والبؤس بالالتجاء إلى التحيّز والتحامل.

الراديكالية (الجذرية) Radicalism

مذهب الأحرار المتطرفين الذين يطالبون بالإصلاحات الجذرية ولايقبلون بالتدرج، وذلك لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع.

وتمثل الراديكالية أقصى اليسار وتأتي الليبرالية في المقام الثاني ويليها مذهب المحافظين الذي يعارض أي تغييرات جوهرية.

الرّبا Usury Interest

هو في اللغة الزيادة، وفي الشرع هو فضل خال عن عوض شُرط لأحد العاقدين.

وشرعاً هو عِوَض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالةَ العقد أو مع تأخر في البدلين أو أحدهما.

الرشوة Bribery

ما يعطى لإبطال حق، أو لإحقاق باطل.

السوسيولوجية (النزعة الاجتماعية) Sociologism

يقصد بذلك التفسير والتأويل الشامل للمجتمعات وتنظيمها ومضمون قيمها وتطورها عن طريق مناهج علم الاجتماع وحدها. وتتجه النزعة السوسيولوجية إلى استيعاب القيم الخلقية بل والقواعد القانونية، وتحاول تفسير

نشأتها وتطورها عن طريق النظرية السوسيولوجية وحدها. كما تعمل على أن تختزل عالم القيم والعالم الإنساني وحتى علم النفس نفسه في محصلة تنظيمات تضعها النظرية السوسيولوجية في صورة تفسير نهائي.

السيميولوجيا (علم الإشارة) Semiology

هي علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها.

وهذا يعني أن النظام الكوني بكل ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو دلالة. فالسيميولوجيا هي العلم الذي يدرس بيئة الإشارات وعلائقها في هذا الكون ويدرس بالتالي توزعها ووظائفها الداخلية والخارجية.

عبد الرحمن الكواكبي

كاتب عربي من زعماء الإصلاح، ولد في حلب (١٨٥٤م) وتعلم بها، وأنشأ فيها جريدة (الشهباء) ثم (الاعتدال) عطلتهما الحكومية التركية، فهاجر إلى مصر لمواصلة دعوته العربية التحررية، واتصل بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وقام برحلات واسعة إلى أنحاء العالم الإسلامي، اشتهر بكتابه (طبائع الاستبداد) و (أم القرى).

العرف Custom

ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول.

وهو حجة أيضاً لكنه أسرع إلى الفهم، وكذا العادة وهي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى.

العصور الوسطى Mediaevalism

هي العصر الذي يتلو الأزمنة القديمة ويسبق العصور الحديثة، ويختلف العلماء في تحديد بداية تاريخ هذه الفترة ونهايتها، ولكن أكثر العلماء يقبل أن البداية كانت مع سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة ٤٧٦م والنهاية مع

اكتشاف كولومبوس لأمريكا ١٤٩٢م، وعادة يقصد بالمصطلح الميل لما يتصل بنظم أعمال العصور الوسطى، أو لكل ما يستمر من البقاء في المجتمع من تراث العصور الوسطى.

العقلانية Rationalism

يقصد بالمدلول العام لهذا المصطلح أي كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية، ويقصد بالمدلول الخاص الاعتداد بالعقل ضدّ الدين بمعنى عدم تقبل المعاني الدينية إلا إذا كانت مطابقة للمبادئ المنطقية.

العلم الإلهي، اللاهوت Theology

علم العقائد، يرتبها ويصوغها في قالب علمي لتكون مركباً محكماً في ضوء العقل والوحي.

ويبحث عن الموجود المطلق، وقد يكون مقدساً ويستند إلى كلمة الله المحفوظة في الكتب المقدسة، أو طبيعياً ويستند في إثبات وجود الله إلى النظام السائد في العالم الطبيعي.

العلمانية Laicism

تستخدم كلمة العلمانية من الناحيتين السياسية والتعليمية، فيقصد بعلمانية الدولة فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية وعدم تدخل الهيئات الدينية في شؤون الحكم.

ويقصد بعلمانية التعليم قبول المدارس لجميع الأطفال على مختلف عقائدهم والامتناع عن أي ضغط أو دعاية لتفضيل عقيدة عن أخرى.

الغزالي أبو حامد محمد

فقيه ومتكلم وفيلسوف وصوفي ومصلح ديني واجتماعي، وصاحب رسالة كان لها أثرها في الحياة الإسلامية، ولد بطوس (١٠٥٩م) من أعمال خراسان.

درس علوم الفقهاء وعلم الكلام على إمام الحرمين الجويـني، وعلـوم الفلاسـفة وعلوم الباطنية.

فلم يجد في هذه العلوم ما يشبع حاجة عقله إلى اليقين، ولا ما يرضي رغبة قلبه في السـعادة لذلـك آثـر العلـوم الصوفيـة، واشـتغل بـالتدريس في المدرسـة النظامية.

ارتحل إلى بلاد كثيرة، منها دمشق، وبيت المقدس والقاهرة ومكة والمدينة.

انقطع إلى العبادة وذكر الله، وأخيراً انتهى إلى أن طريق الصوفية بما فيه من علم وعمل هو الموصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية.

أحيا علوم الدين إحياء يقوم على الكتاب والسنة ودافع عن تعاليم الإسـلام بحرارة وإيمان فلقب بحجـة الإسـلام. لـه عـدة مصنفـات منهـا في علـم الكـلام (إلجـام العـوام عـن علـم الكـلام)، في الفلسـفة (مقـاصد الفلاسـفة) (تهـافت الفلاسفة) و (فضائح الباطنية)، و(إحياء علوم الدين) و (المستصفى) و (المنقـذ من الضلال)... إلخ.

القياس Analogy

عند أهل الميزان: مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنهـا لذاتهـا قـولٌ آخـر نحو: العالم متغير، وكل متغير حادث، فهو قول مركب من قضيتـين إذا سـلمتا لزم عنهما لذاتهما: العالم حادث.

وعند أهل الأصول: إلحاق المعلوم بمعلوم في حُكمه لمساواة الأول للثاني في علة حكمه.

الكاثوليكية Catholicism

إحدى الملل المسيحية التي تنتشر في أوربا الغربيـة وأمريكـا اللاتينيـة. وهـي موجـودة منـذ عـام (١٠٥٤) م، والجوانـب المذهبيـة المميزة للكاثوليكيـة هـي الاعتراف بتكوين الروح القدس لا من الله الأب وحده، إنما الله الأب والابن،

وعقيدة المطهر، ورفعة البابا باعتباره وكيل يسوع المسيح على الأرض، وعصمة البابا عن الخطأ،... إلخ.

أما جوانب العبادة والشريعة المميزة للكاثوليكية فهي عزوبة القسيس، والصلاة باللاتينية، وعبادة العذراء المقدسة... إلخ. والفاتيكان هو المركز العالمي للكاثوليكية.

الكالفينية Calvinism

نسبة إلى جون كالفن، وهو لاهوتي فرنسي بروتستانتي من رجالات الإصلاح، تحول عام ١٥٣٣م من الكثلكة، وصار من قادة البروتستانت المرموقين.

من أفكاره عدم الاعتراف لسلطان البابا، وقبول فكرة التبرير بالإيمان فقط، وتنظيم عقيدة القضاء المحتوم، وآمن كالفن بأن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لشريعة الله ونواميسه، وأن من واجب الإنسان أن يفسر هذه الشريعة، وأن يحافظ على النظام من العالم.

وقد حاول تحقيق هذه المبادئ في جنيف بجعل الحكومة تعتمد على شريعة الله دون غيرها، ونشأ من تعاليمه أحد المذاهب المسيحية الهامة، وهو (المذهب الكالفيني)، وانتشرت الكالفينية على نطاق واسع، وهي النظام المتبع في الكنائس البروتستانتية المعروفة بالمصلحة، للتميز بينها وبين الكنائس المتمسكة بالعقائد اللوثرية.

الكراهة

الخطاب المقتضي للترك اقتضاءً غير جازم بنهي مخصوص.

الليبرالية (التحررية) Liberalism

التحررية الاقتصادية تؤكد على الحرية الفردية وتقوم على المنافسة الحرة،

أي ترك الأفراد يعملون ويربحون كما يريدون، وفي ذلك يتحقق الصالح الخاص الفردي كما يتحقق الصالح العام.

وقد نشأت التحررية وتوسعت مع الرأسمالية. والتحررية السياسية نظام سياسي يقوم على أساس قيام الدولة بالوظائف الضرورية في حياة المجتمع وترك نواحي النشاط الأخرى للحافز الفردي. كما تتميز الدولة التي تتبع هذا النظام بقيامها بوظيفة الحكم من مختلف الفئات والمحافظة على النظام.

ماكس فيبر Max Weber

عالم اقتصاد ألماني وعالم اجتماع (١٨٦٤ - ١٩٢٠) بدأ سيرته الأكاديمية بأطروحة دكتوراه حول القانون الزراعي الروماني، عُرف أيضاً ببحث حول نشأة الرأسمالية في أوربا، حيث يؤكد على أهمية المصدر الديني والأخلاقي للأفكار الاقتصادية.

صبّ اهتمامه على دراسة النظام الاجتماعي، وعلى علاقة الأديان بالأنظمة الاجتماعية.

مالك بن أنس

عالم بالدين الإسلامي، عربي الأصل عاش بالمدينة، تلقى عن كثير من التابعين، وأخذ فقه الرأي عن ربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد، كان محدثاً وفقيهاً، يتحرى في الرواية، فلا يأخذ الحديث من ذوي هوىً مبتدع، ولا من شيخ لا يعرف ما يحمل ويحدث به، ولا من سفيه، ولا من كذاب، وله كتاب (الموطأ) جمع فيه ما صح عنده من أحاديث الرسول (وفقه الصحابة.

كان يأخذ في اجتهاده بالكتاب والسنة والإجماع وعمل أهل المدينة، والقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وانتشر مذهبه في مصر وشمال إفريقيا والأندلس وبعض بلاد المشرق.

محمد بن إدريس الشافعي

ينتهي نسبه إلى عبد المطلب أخي هاشم جد النبي ﷺ، ولد يتيماً بغزة، وانتقلت به أمه إلى مكة ليعيش بين أهله، وفي العشرين من عمره، انتقل إلى المدينة، ولازم مالكاً تسع سنين، أخذ عنه فيها الموطأ، ودرس فقهه. ثم ولي ولاية باليمن فاتّهم بالتشيُّع، وسافر إلى بغداد، ولازم محمد بن الحسن، وأخذ عنه فقه أهل العراق. ثم عاد واتخذ درسه بالبيت الحرام، ودوّن كتبه، ورجع إلى بغداد ونشر هذه الكتب، ورواها عنه تلميذه الزعفراني، سافر أخيراً إلى مصر عام (٨١٤ م) وتوفي بها، أشهر كتبه (الأم) و (الرسالة)، ومنهاجه الاستنباط من الكتاب والسنة والقياس والإجماع، وهو واضع أصول الفقه.

محمد عبده

من مؤسسي النهضة المصرية الحديثة، وكبار الدعاة إلى التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي. ولد بمحلة نصر بمحافظة البحيرة (١٨٤٥م) حفظ القرآن، ثم التحق بالأزهر حيث اتجه لدراسة العلوم الطبيعية والتاريخية إلى جانب الدراسات الإسلامية. وفي القاهرة التقى جمال الدين الأفغاني وتأثر به تأثراً كبيراً، إذ فتح أمامه آفاق العالم الإسلامي، ووجهه نحو الصحافة التي تعلق بها طوال حياته. نال شهادة العالمية، واشتغل بالتدريس بالأزهر. أخذ ينشر آراءه الحرة الحديثة مما أثار عليه حقد المحافظين، فعزل من وظيفته في أول عهد الخديوي توفيق، وفي الوقت نفسه الذي أبعد فيه جمال الدين الأفغاني عن مصر. ترأس تحرير (الوقائع المصرية)، واشترك في الثورة العرابية، وحين أخمدت أبعد عن مصر، وأقام في بيروت وباريس حيث التقى جمال الدين الأفغاني، ونشر معه مجلة (العروة الوثقى) لمحاربة الاستعمار والطغيان في البلاد الإسلامية.

أذن له بالعودة إلى مصر، واشتغل بالقضاء، ثم أخذ يرقى إلى أن أصبح مفتياً للديار المصرية. واستمر يشغل هذا المنصب حتى وفاته. من كتبه (رسالة التوحيد) و (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية)، تفسير (جزء عم).

المذهب الدنيوي Secularism

استبدال السحر والدين بأشكال من الرقابة المعقولة، ففي المجتمعات المسماة بالمجتمعات المقدسة تتميز جميع نواحي النشاط التي تعتبر ذات طابع اجتماعي بمظاهر سحرية ودينية تهدف إلى السيطرة على البيئة الطبيعية أو الاجتماعية أو العالم فوق الطبيعي، ثم تحل بصفة تدريجية محل هذه الأساليب السحرية والدينية أساليب ذات صفة عقلية وأساس عملي.

المذهب الدينامي Dynamism

مذهب فلسفي مقابل للميكانيكية ويفسر جميع الظواهر المادية بقوى لا ترجع إلى الكتلة والحركة، وأن الموجود يتحرك بذاته، ويستخدم مصطلح دينامي Dynamic بمعنيين.

يستخدم أحياناً باعتباره مضاداً لمفهوم ثباتي Static ومعناه حينئذ ما يتضمن التحول والصيرورة، وأحياناً أخرى يستخدم باعتباره مضاداً لمفهوم آلي Mechanical ومعناه حينئذ ما يتضمن مجموعة من التغيرات المترابطة فيما بينها تبعاً لقوانين ضمنية، كما يتضمن زيادة على ذلك معنى القوة الدافعة ونوعاً من الغائية.

المضاربة

مفاعلة من الضرب، وهو السير في الأرض لأن الاتجار يستلزم السفر غالباً. وفي الشرع عقد شركة في الربح، بمال من رجل، وعمل من آخر.

المعتزلة

فرقة كلامية إسلامية، ظهرت في أخريات القرن الأول الهجري، وبلغت

شأوها في العصر العباسي الأول. يرجع اسمها إلى اعتزال إمامها واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري، لقول واصل بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، خلافاً لقول الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، ولقول المرجئة أن مرتكب الكبيرة مؤمن ولكنه فاسق. ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان: أحدهما بالبصرة ـ ومن أشهر رجالها: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو هزيل، وإبراهيم النظام، والجاحظ، والأخرى ببغداد ـ ومن أشهر رجالها: بشر بن المعتمر، وأبو موسى المردار وثمامة بن الأشرس.

رفضوا الوظائف الإدارية ليتفرغوا للبحث والمناظرة، ثم انغمسوا في السياسة. وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم، وأهمها العدل والتوحيد. والمنزل بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المندوب

هو المتفجع عليه. وعند الفقهاء هو الفعل الذي يكون راجحاً على تركه في نظر الشارع، ويكون تركه جائزاً.

الموضوعية Objectivity

قدرة الفرد على أن يعزل نفسه عن المواقف المندمج فيها، وأن ينظر إلى الحقائق على أساس الأدلة والعقل لا على أساس التحيز والعاطفة وبدون محاباة أو الاستناد على رأي سابق فيما يتعلق بوضعها الحقيقي، وبعبارة أخرى فإن الموضوعية في البحث العلمي هي الصفة التي يعبر عنها الجهد الذي ينطوي على إبعاد الانحرافات في الإدراك أو التفسير الناتجين عن التحيز الاجتماعي أو السيكولوجي للجماعة أو الفرد وتحقيق أكثر التعميمات العامة حياداً في ضوء المعرفة المتوفرة.

الميثودولوجية (المنهجية) Methodology

تعني عملياً مجموعة المعارف والتقنيات والأساليب التي تقترن بالبحث العلمي، والمعلوم أيضاً أن المنهجية تشمل فرضيات البحث الموضوعة ضمن حقل دراسي محدّد.

مهمة المنهجية تقضي بجمع المعلومات مباشرة من الحقل، ثم العمل على تصنيفها وترتيبها وقياسها وتحليلها بغية استخلاص نتائجها والولوج إلى ثوابت الظاهرة الاجتماعية المدروسة.

وتدخل ضمن المنهجية عملية تقويم النتائج وصحة الفرضيات وصوابية اختيار التقنيات.

النسخ Abrogation

لغةً: الإزالة والنقل.

وشرعاً: أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي، مقتضياً خلاف حكمه، فهو تبديل بالنظر إلى علمنا وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله.

وهو إزالة شيء بشيء يعقبه كنسخ الشمس الظل، والظل الشمس، فتارة يفهم منه الإزالة، وتارة يفهم منه الإثبات، وتارة الأمران.

وقال الأصوليون: النسخ: دفع الحكم الشرعي بخطاب، وقيل بيان لانتهاء أمده.

نظرية المنفعة Utalitarianism

نظرية أخلاقية تعتبر فائدة فعل ما معياراً لأخلاقيته، أسسها (بنتام) الذي صاغ مبدأها الأساسي القائل بأن ((السعادة الكبرى لأكبر عدد، تتحقق بإرضاء اهتمامتهم الفردية)). ويمكن حساب أخلاقية فعل ما حساباً رياضياً باعتبارها رصيد اللذة والألم الناتج عن هذا الفعل.

الهرمينوطيقا Hermeneutique

هي فن أو أسلوب الفهم والتأويل. والقضية الأساسية التي تتناولها هي مشكلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخياً أم دينياً، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها أسئلة كثيرة ومعقدة ومتشابكة، حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليدمن جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها على علاقة المفسر بالنص.

الوجوب

هو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها من الخارج؛ وعند الفقهاء عبارة عن شغل الذمة. والوجوب الشرعي هو ما يكون تاركه مستحقاً للذّم والعقاب. والوجوب العقلي ما لم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً. ووجوب الأداء عبارة عن طلب تفريغ الذّمة.

الوحي (Revelation) Divine inspiration

إلقاء المعنى في النفس في خفاء، ولا يجوز أن تُطلق الصفة بالوحي إلا لنبي. وقيل أصله الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل أمرٌ وحيٌ؛ وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، ويكون بصوت مجرد من التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وغير ذلك.

ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه: وحي، وذلك إما برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل في صورة معينة، وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلامه تعالى، وإما بإلقاء في الروع، أو بإلهام، وإما بتسخير، وإما بمنام.

الوضعية Positivism

وهي تسند للرأي القائل بأن المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر التي تقوم

على الوقائع التجريبية ولا سيما تلك التي يتيحها العلم، وينطوي المذهب عادة على إنكار وجود معرفة نهائية، أي معرفة تتجاوز التجربة ولا سيما فيما يتعلق بالعلل النهائية.

الوطنية Patriotism

الوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يؤدي إلى تماسك لأفراد وتوحدهم، وإلى ولائهم للوطن وتقاليده والدفاع عنه. ويتكون الشعور بالوطنية منذ سنوات التنشئة الأولى ومن ارتباط الفرد في أول عهده بالبيئة المباشرة والمشاعر التي تتولد لدى الوطني قد لا تستند على التفكير بقدر ما تستند على استجاباته العاطفية.

اليقين Perfect Faith

لغة ـ العلم الذي لا شك معه.

واصطلاحاً ـ اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا، مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال.

وقيل اليقين نقيض الشك، وهو العلم الحاصل بعد الشك.

المراجع

- معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، د. أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان.
- الموسوعة الفلسفية، تأليف روزنتال ويودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة.
- معجم العلوم الاجتماعية، د. فريدريك معتوق، دار أكاديميا.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق.
- كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الرشاد.
- التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر
- الموسوعة العربية الميسرة، إشراف محمد شفيق غربال، دار نهضة لبنان.
- معجم المصطلحات الدينية، د. عبد الله المالكي ـ د. عبد اللطيف إبراهيم، مكتبة العبيكان.
- معجم الألفاظ الإسلامية، د. محمد علي الخولي، دار الفلاح.